ARTES MALEFICORUM

BRUJAS, MAGOS Y DEMONIOS EN EL SIGLO DE ORO

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO



CALAMBUR
HISTORIA · 1



BIBLIOTECA DIGITAL

TEXTOS SOBRE BOLIVIA

EL AUGE Y LA DECADENCIA DE CASTILLA, LA HISTORIA DE SUS DINASTÍAS Y GOBIERNOS, LA RELIGIÓN, EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL, EL IDEALISMO Y LAS BRUJAS, LA ENCICLOPEDIA, LA ILUSTRACIÓN Y EL ABSOLUTISMO, LA CULTURA POPULAR Y LA CLÁSICA EUROPEA, LA REFORMA PROTESTANTE, LA TOLERANCIA, LA MASONERÍA, LA VISIÓN EUROPEA DE HISPANOAMÉRICA, LA ESCLAVITUD EN ESPAÑA Y LA DECADENCIA DE ESPAÑA

FICHA DEL TEXTO

Número de identificación del texto en clasificación Bolivia: 3433
Número del texto en clasificación por autores: 20421

Título del libro: Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro

Autor (es): María Jesús Zamora Calvo

Editor: Calambur Editorial, S.L.
Derechos de autor: Depósito Legal: M-39795-2015; ISBN: 978-84-8359-362-2
Imprenta: MCF Textos
Año: 2016
Ciudad y país: Madrid – España
Número total de páginas: 266

Fuente: *https://ebiblioteca.org/?/ver/109484*

Temática: El siglo de oro español, el idealismo y las brujas

ARTES MALEFICORUM

BRUJAS, MAGOS Y DEMONIOS EN EL SIGLO DE ORO

María Jesús Zamora Calvo

ARTES MALEFICORUM

Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro

HISTORIA, 1
2016



CALAMBUR

Esta investigación se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)», reconocido oficialmente en la Universidad Autónoma de Madrid con el código F-081.



Colección HISTORIA

Corrección de textos: David Alfonso Alonso y Salud María Jarilla Bravo

Primera edición: 2016

C/ MUNTANER, 400. 08006 BARCELONA
Tel.: (+34) 93 461 92 64
calambur@calambureditorial.com • www.calambureditorial.com
calambureditorial.blogspot.com • facebook.com/CalamburEditorial • @EdCalambur
Diseño de cubierta: Luisa Lencero
Imagen de cubierta: «Detalle», de *Tríptico de las tentaciones de san Antonio,* El Bosco
ISBN: 978-84-8359-362-2. DEP. LEGAL: M-39795-2015
Preimpresión y producción gráfica: MCF TEXTOS
Impreso en España – *Printed in Spain*

A Rodrigo,
el más rebelde de los demonios,
por dar consciencia a mis palabras.

Al destello de tu luz.

Índice

Introducción

La magia y la razón conviven con armonía y naturalidad en la mentalidad de la Edad Moderna. Bajo nuestra perspectiva resulta sorprendente, pero si nos remontamos a los siglos XVI y XVII, descubrimos que pensamientos aparentemente contrapuestos como el hermético y el científico en esa época se unen con la intención de estudiar la naturaleza y dominar sus fuerzas. En los albores de la cultura moderna, Dios deja de ser el centro de la creación, lugar que pasa a ser ocupado por el ser humano[1]. Es entonces cuando se comienza a reducir a normas y conceptos lógicos el universo y, al mismo tiempo, cuando adquiere mayor importancia el sentido mágico de la existencia.

El hombre del Siglo de Oro muestra una gran ambición en su conocimiento del mundo; pero, a su vez, es muy consciente de que no puede dar respuesta a todas las dudas que le van surgiendo. De ahí que también se centre en el estudio de la magia como complemento a su razón[2]. Esta actitud también se ve potenciada por las catástrofes naturales que estos años sufren, cuyas consecuencias ocasionan la ruina en las cosechas, que dan origen al hambre y la enfermedad. Frente a estos males, el pensamiento de esta época cree que puede controlar los poderes sobrenaturales mediante conjuros.

Es entonces cuando la magia emerge de la oscuridad cultural en la que se mueve durante los siglos anteriores, para convertirse en tema

1 *Cfr.* Kristeller, Paul Oskar: *El pensamiento renacentista y sus fuente*s, 1993, pp. 227-279; y Garin, Eugenio: *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, 1981.

2 *Cfr.* Eliade, Mircea: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, 1992; y Martino, Ernesto de: *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, 1973.

común de los grandes pensadores y científicos de la época. Así, por ejemplo, Marsilio Ficino dedica a este tema gran parte de sus libros sobre la vida, Giovanni Pico della Mirandola se convierte en su gran defensor, Giordano Bruno considera al mago como un sabio conocedor del lenguaje del universo, Francis Bacon concibe la ciencia como poder a través del ocultismo, Kepler contempla las esferas celestes como entes que giran animados por espíritus, Leibniz sigue desde Llull a Bruno la huella de los misterios cabalísticos en busca de la piedra filosofal, Descartes es un gran conocedor de la obra de Enrique Cornelio Agrippa, todo ello sin olvidar a hombres como Cardano, Della Porta, Paracelso, etc. que contribuyen decisivamente a dar el paso racional que separa la magia de la ciencia[3]. A este respecto, Tommaso Campanella opina que:

> Todo cuanto hacen los científicos imitando a la naturaleza o ayudándola con arte desconocida, [es considerado] obra de magia, no sólo por la baja plebe, sino por el común de los hombres. De modo que no sólo las ciencias antes mencionadas, sino cualquier otra sirven a la magia. Gracias a ella fue construida por Arquitas una paloma que volaba como las naturales y también el águila artificiosa o la mosca que volaba por sí misma diseñadas por un alemán en tiempo del emperador Fernando. Mientras no se comprende el arte dícese siempre ser obra de magia; después, se convierte en ciencia vulgar.
>
> Cosa mágica fue la invención de la pólvora y de la imprenta, así como la de la brújula, pero hoy que todos saben el arte se contempla como cosas vulgares y corrientes. De la misma manera relojes y artes mecánicas pierden su significado reverencial para el vulgo. Con todo, rarísimas veces se divulgan las cosas físicas, astrológicas y religiosas, y fue precisamente en ellas donde los antiguos recluyeron el arte [mágico][4].

Creencias y postulados antaño juzgados como impíos y demoniacos, ahora se retoman con la intención de limpiarlos de las supersticiones con las que han sido lastrados. De ahí el esfuerzo que el pensamiento

3 *Cfr.* Zamora Calvo, María Jesús: *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, 2005.

4 Campanella, Tommaso: *Del senso delle cose e della magia,* 1925, pp. 241-242.

renacentista realiza a la hora de diferenciar la magia verdadera de la falsa, ya que se piensa que con ello el hombre dispondrá de la llave con la que gobernar la naturaleza.

Tratados antiguos como el *Pymander,* el *Asclepio* o el *Corpus Hermeticum* influyen decisivamente en este concepto del cosmos penetrado por la simpatía o la antipatía entre los elementos que constituyen sus siete esferas. El hombre se erige como gran milagro, situado entre la tierra y el cielo, único entre los seres de este mundo que se alza más allá. Es el dueño del orbe, desafía a los elementos, conoce a los demonios y transforma su realidad circundante. Su destino no se limita a ser el centro del universo, sino que también puede desbordar el mundo de las formas disfrutando y siendo muy consciente de su propia independencia. De este modo, siempre que lo decida, puede sobrepasar los límites esféri-



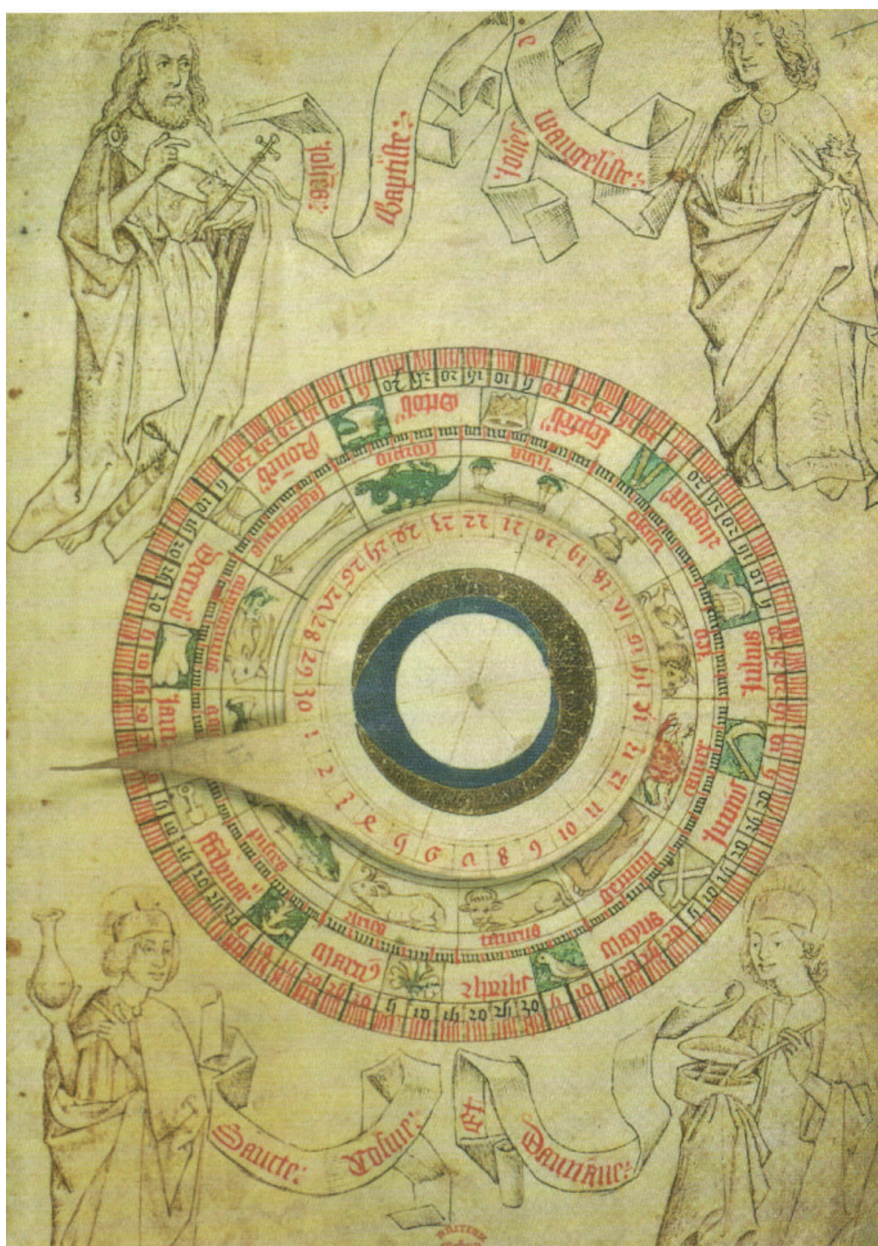
1. *Astrónomos en el monte Athos inspeccionando los cielos*, siglo XIV.
Londres: The British Library (ADD MS 24, 189, fol. 15).

cos encontrando o su degeneración —si opta por la profundidad de lo demoniaco— o su perfeccionamiento —si se decanta por la ascensión hacia lo divino supraintelectual.

El ser humano se halla suspendido en el centro de las causas definidas y limitadas de las cosas, que en esencia son lo que siempre fueron desde el principio: piedra, animal, planta, astro, etc. «El hombre es la nada que puede llegar a serlo todo y se proyecta hacia el futuro. Su humanidad no reside en una naturaleza ya dada, sino en la construcción de la misma, en la elección asumida, en su rebasar los ámbitos de lo real»[5]. La esfera celeste habitada por espíritus, llena de vida, no es una naturaleza que oprima al individuo; todo lo contrario, para él ha de ser un espacio en el que pueda expandir su libertad a partir de un diálogo con los seres que animan las estrellas y las cosas celestes. Lo único que precisa es disponer de la capacidad necesaria para saber oír y comprender la voz de las fuerzas cósmicas. Pero para captar dicha voz ha de acallar la propia, solo así pueden emerger los movimientos elementales. Todo se encuentra en vivo movimiento, origen de vibraciones infinitas, que establecen entre sí una amplia gama de correspondencias. Es el hombre el que tiene que aprehender y decodificar hasta comprobar que en el cosmos no existe límite posible.

Intelectuales como Roger Bacon, Pedro d'Ailly o Tommaso Campanella se fijan en la astrología y creen en ella a la hora de pronosticar cambios en la tierra, la llegada de nuevos profetas, pestes, cataclismos, imperios nuevos, etc. En esta época, dentro de los estudios de medicina, se incluye obligatoriamente la asignatura de astrología, ya que se piensa que para curar un cuerpo previamente hay que examinar los astros. De ahí que el galeno se haga valer no solo de su conocimiento de anatomía o de farmacopea, sino también de imágenes y plegarias para ensalzar las fuerzas profundas y las virtudes escondidas, para estimular los espíritus del enfermo y provocar la curación de los órganos dañados.

5 GARIN, Eugenio: *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, 1981, p. 205.



2. *El disco móvil de barberos-cirujanos*, finales del siglo xv.
Londres: The British Library (Egerton MS 2.572, fol. 51).

Además, la magia astrológica y el poder aparecen íntimamente unidos desde el origen mismo del cristianismo. Según el Nuevo Testamento, el nacimiento de Jesucristo fue anunciado a tres reyes magos a través de una estrella[6], lo que vincula la existencia de cualquier individuo a su correspondiente astro. Esta creencia tan ancestral se refuerza durante el Siglo de Oro. Se cree que los monarcas disponen de tanta superioridad que incluso llegan a asumir facultades mágicas. A este respecto, James George Frazer explica el proceso por el cual los brujos y los magos, al encontrarse con cualidades preeminentes con respecto al resto de los seres, buscan y alcanzan el poder convirtiéndose en jefes y reyes[7]. Idéntica aureola mágica la conservan los soberanos en el Antiguo Régimen; de ahí que los cronistas de la época nos relaten los signos prodigiosos que acompañan su vida. La magia también se convierte en un arma eficaz para desacreditar al adversario. De ahí que se acuse a minorías marginadas, como los judíos, los gitanos o los moros, de realizar prácticas ocultistas, o que validos —como el Conde Duque de Olivares— sean tachados de haber hechizado y anulado la voluntad del rey.

También se recurre a las prácticas mágicas cuando falta la descendencia en el seno del matrimonio, cuando se produce el desvío amoroso de uno de los cónyuges, cuando se desea materializar la pasión, cuando se pretende cubrir las apariencias (recuperar la virginidad de la soltera) o cuando se quiere recobrar el vigor sexual (búsqueda de la eterna juventud). Se cree que los hechiceros poseen el conocimiento necesario para lograr estos fines. Enfermedades como la sífilis y la peste se las considera vinculadas a determinados maleficios. Surge la figura de la desaojadera para combatir el mal de ojo. De igual modo nos encontramos con los saludadores, especializados en curar las mordeduras de los perros rabio-

6 «Nacido ya Jesús en Belén de Judá en los días del rey Herodes, llegaron del oriente a Jerusalén unos magos, preguntando: ¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer? Porque hemos visto su estrella en oriente y venimos a adorarlo» (Mateo 2: 1-3).

7 *Cfr.* Frazer, James George: *La rama dorada. Magia y religión*, 1997, pp. 113-120.

sos, sacar del cuerpo humano espíritus inmundos y eliminar las plagas de langosta[8].

En este ambiente el diablo cobra un protagonismo destacado. Se le atribuyen embrollos, confusiones, cataclismos, anomalías, etc. considerando incluso que los poderes de magos y hechiceros residen en el pacto que estos mantienen con Satanás. Se cree que solo a través de la religión se le puede combatir con eficacia. Al frente de lo mágico aparece siempre el maligno, en consecuencia, solo Dios y sus representantes cualificados en la tierra pueden vencerle. Por ello se escriben un gran número de tratados en los que se aborda el tema de la magia desde los más diversos prismas, intentando erradicarla de la sociedad de este tiempo. A lo largo de cada uno de estos textos, se nos va revelando un mundo mágico. Tras los objetos, los gestos y las palabras, se esconde un lenguaje moldeado por símbolos, ritos y sentidos de los que brota una fuerza que nos atrae y fascina, porque forma también parte del ser humano. Para captar el significado más profundo y completo de estos discursos, ofrecemos esta recopilación de conocimientos que sobre lo maléfico se ha venido formulando desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Hemos preferido centrarnos de manera especial en la interpretación que sobre la brujería, la magia y la demonología se realiza durante el Siglo de Oro español. Comparando métodos de adivinación, formas de comportamiento, supersticiones y creencias podemos no solo captar mejor el valor que estos tratados contienen, sino también las influencias existentes entre las culturas de los distintos países, las diferentes maneras de enfocar un mismo asunto, los detalles donde queda impresa la idiosincrasia de un determinado pueblo, los miedos y las represiones que se proyectan en estos libros y, lo más importante, el reflejo directo que estos discursos tienen en los escritores y los artistas del momento. Conociendo la mentalidad, el modo de enfocar la existencia, en definitiva, la forma de ser del hombre moderno, estaremos capacitados para entender una literatura cuya riqueza se esconde bajo el misterio de lo hermético, lo maravilloso y lo universal.

8 *Cfr.* Lisón Tolosana, Carmelo: *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, 1990.



3. Llull, Ramón: *Novus tractatus de astronomia*, copia del siglo xiv.
Barcelona: Biblioteca de Cataluña (ms. 1.452, fol. 85).

I

Brujería

Todo aquello que envuelve a la brujería queda marcado por una oscuridad confusa, propia de un fenómeno tan complejo y controvertido como este. Por ello, antes de entrar en cualquier análisis y estudio sobre este asunto, conviene fijar el significado preciso que se da a este término en la Europa de los siglos XVI y XVII. La tarea no es sencilla, ya que cuando los europeos modernos utilizan esta palabra hacen referencia o bien a actividades vinculadas con la magia negra, o bien a determinados pactos llevados a cabo con el demonio. La primera de las acepciones la relaciona con actos en los que intervienen poderes extraordinarios[9]. Desde este enfoque, la magia se convierte en brujería cuando la tendencia por dominar las fuerzas de la naturaleza adquiere un carácter nocivo. En este caso, los maleficios están ideados para producir daños, enfermedades, pobreza o cualquier otro infortunio[10]. Se

9 Este tipo de obras se denomina en latín *maleficia* (maleficios) y en inglés *witchcrafts* (brujerías). Los autores de estas fechorías suelen recibir el nombre de *malefici* o *maleficae*, palabras latinas empleadas habitualmente para identificar a brujos y brujas durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna. *Cfr.* Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, 1995, p. 27; y Gallardo Mediavilla, Carmen: «Los nombres de la bruja: saga, venefica, noverca, maga…» en María Jesús Zamora y Alberto Ortiz (eds.): *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, 2012, pp. 65-81.

10 El concepto de «maleficio» que estamos utilizando se encuentra muy próximo al de «hechizo», pero no puede equipararse con él, ya que este último designa, más bien, la práctica de la magia mediante algún tipo de procedimiento mecánico manipulatorio. La hechicería es una habilidad adquirida, mientras que el maleficio puede ser resultado del poder de una bruja para provocar daño en general, más que la práctica de algún arte concreto. *Cfr.* Horsley, Richard A.: «Who Were the Witches?: The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials», 1979, p. 696; y Macfarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1999.

oponen, por lo tanto, a los actos de la magia blanca, cuyo propósito es generar algún beneficio.

El segundo de los significados hace mención a la asociación que parece existir entre la brujería y el demonio. La bruja es una persona que no solo practica la magia negra, sino que además establece un pacto con el diablo, al mismo tiempo que le rinde pleitesía. Por lo tanto, los dos tipos de actividades relacionadas con este asunto: la magia y el demonismo, están estrechamente unidas, ya que en la Edad Moderna se considera que la bruja adquiere sus poderes para dañar a las personas gracias a un contrato establecido con Satanás. Esta creencia altera la naturaleza del delito de brujería y convierte a los brujos en herejes y apostatas, es decir, en individuos depravados —según los jueces y los inquisidores— que, tras renegar de la fe cristiana, deciden servir al enemigo. Además estos no se limitan solo a rendir homenaje al diablo, sino que también



4. *Brujas preparando una poción con ayuda del diablo*, siglo xiv.
Londres: The British Library (Cotton MS Tiberius AVII, fol. 70).

incurren en prácticas inmorales, sádicas y promiscuas, que representan una inversión de las normas morales de la sociedad.

Como consecuencia de esta postura tan radical, se desata uno de los sucesos más cruentos y represores de la historia, el de la «caza de brujas». No supone, en general, la persecución física de un individuo determinado. Consiste en descubrir qué personas son brujas. Busca identificar a individuos que, según una creencia extendida, practican alguna actividad secreta. Se trata de una tarea asumida por distintos hombres, por lo general autoridades judiciales, pero también, en algunos casos, cazadores profesionales de brujas. Actuando en función de acusaciones, denuncias o, a veces, meros rumores, esos sujetos arrestan a personas cuyos nombres atraen su atención, las interrogan y las obligan a confesar. La etapa final de la caza de brujas es, en la mayoría de los casos, la condena formal de los acusados seguida de su ejecución, destierro o encarcelamiento[11].

Es cierto que para el cristianismo, la brujería constituye la manifestación más patente del mal generado por el demonio, una de las herejías más enraizadas en la sociedad de todos los tiempos, en definitiva, un fracaso de la fe personal. Para Ioan P. Culiano,

> […] la brujería no tiene nada que hacer con la religión cristiana: la precede, la acompaña y ha tenido la mala suerte de caer bajo su legislación. Ésta es la razón por la que ha sido abusivamente transformada en herejía y castigada como tal. Pero este grave error de óptica no debe esconder a nuestros ojos que se trata de una pura invención de sus perseguidores sádicos, inhibidos y misóginos[12].

11 *Cfr.* Bonomo, Giuseppe: *Caccia alle streghe*, 1985; Pastore, Federico: *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XII-XVII*, 1997; Poggi, Giulia: *I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seiscento*, 2002; Berti, Giordano: *Storia della stregoneria. Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo*, 2010; Baschwitz, Kurt: *Brujas y procesos de brujería,* 1998; Cirac Estopañan, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, 1942; Manselli, Raoul: «Le premesse medioevale della caccia alle streghe», 1978, pp. 39-62; y Trevor-Roper, Hugh: «Caccia alle streghe in Europa nel '500 e nel '600», 1978, pp. 157-175.

12 Culiano, Ioan Petru: *Eros y magia en el Renacimiento,* 1484, p. 329.

Pero, a comienzos del Renacimiento, todas estas posturas se recrudecen, hasta el punto de reprobar con mayor virulencia las actividades diabólicas de las brujas que la práctica de la magia nociva. De hecho, muchos juristas consideran el pacto como la esencia de la brujería, al mismo tiempo que otros teólogos afirman que la brujería es un delito meramente espiritual.

> Lo que distingue con mayor claridad la brujería de la Europa moderna de la de muchas sociedades primitivas del mundo actual es su componente demoniaco. La creencia en la magia, incluso en la magia nociva, existe prácticamente en todas las sociedades primitivas, pero la creencia en el demonio cristiano, tal como lo definieron generaciones de teólogos medievales, es exclusiva de la civilización occidental y de las culturas derivadas de ella. Muchas sociedades primitivas creen, por supuesto, en espíritus y dioses malvados y algunas, incluso, en que tales espíritus pueden auxiliar a los magos en sus prácticas. […] Pero ninguna de ellas ha desarrollado un conjunto de creencias que se aproximen siquiera a las de los demonólogos de la Baja Edad Media ni ha alimentado la idea de que una numerosa secta de magos voladores rinda secretamente culto a los demonios en orgías caracterizadas por el infanticidio caníbal. En este sentido, la cultura de la Europa tardomedieval y moderna es un caso singular[13].

También el significado del vocablo en cuestión puede extenderse secundariamente hacia dos actividades íntimamente relacionadas con este asunto, hablamos de la invocación y de la «brujería blanca». Mediante la primera, una persona conjura a uno de los demonios menores o al mismo Satanás, con el fin de obtener información o ayuda. Esta evocación suele formar parte de un rito relacionado con la adivinación[14]. En segundo lugar, durante la Edad Moderna se entiende por «brujería blanca» la práctica de la curación mágica o el empleo de formas de

13 Levack, Brian P.: *Op. cit.*, pp. 32-33.

14 Los magos rituales no suelen ser tomados por brujos durante la Edad Media, a no ser que se perciba que la magia empleada sea nociva y que la relación entre mago y demonio se asemeje a la de siervo y señor. *Cfr.* Burtler, E. M.: *The Myth of the Magus*, 1948; y Rossi, Paolo: *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, 2006.

vaticinio bastante burdas destinadas a predecir el futuro, localizar objetos perdidos o identificar a los enemigos[15]. Por consiguiente, en el presente estudio, el término «brujería» va hacer alusión tanto al maleficio como al demonismo, en su máxima expresión y, en determinados momentos, al mundo relacionado con las invocaciones y las supersticiones de carácter más popular que erudito. Con ello se abre la puerta a un cúmulo de ensoñaciones o realidades que a continuación exponemos.



5. *Mago invocando a demonios*, mediados del siglo XIV. Londres: The British Library (Royal MS 6 EVI, fol. 535v).

1.1. ESTRUCTURA DEL SABBAT

La brujería constituye una sociedad perfectamente organizada, con una jerarquización muy definida[16]. En ella sus adeptos quedan encuadrados en cuatro rangos: comienzan siendo «aspirantes» o «novicios», para convertirse en «profesos», el paso siguiente es el de «maestros» hasta llegar a ser «dignidades». Los aspirantes que desean entrar dentro de este mundo

15 Sobre la «brujería blanca» se recomienda consultar: Henningsen, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición,* 1983; Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic*, 1971; y Weisman, Richard: *Witchcraft, Magic and Religion in Seventeenth-Century Massachusetts*, 1984.

16 A la hora establecer la estructura propia de la brujería, nos hemos basado fundamentalmente en la *Relación* que Juan de Mongastón elabora sobre el Auto de Fe celebrado en Logroño en 1610. En este documento, a través de las declaraciones realizadas por los procesados y los testigos, se muestra la brujería como una secta sólida y bien estructurada, guardando claras similitudes no solo con los conventículos mágicos descritos en la Antigüedad Clásica, sino también con los tópicos que las culturas populares utilizan para caracterizar a las brujas. *Cfr.* Mongastón, Juan de: «El Auto de Fe de Logroño de 1610», 1989.

son reclutados entre los niños, a quienes las brujas más experimentadas intentan atraer y adoctrinar. Se les lleva al aquelarre[17] ofreciéndoles regalos engañosos o dándoles manzanas, nueces y golosinas[18]. Pueden ser llevados contra su voluntad. A los más pequeños los sacan de las camas, siempre que sus padres no los hayan persignado con agua bendita. También se dan casos de personas adultas que entran en contacto con algún miembro de esta secta con el deseo de llegar a ser brujas o brujos[19]. La edad mínima para un neófito queda marcada en torno a los cinco o los seis años, ya que resulta fundamental que un aspirante consienta voluntariamente en renegar de la fe y rendir culto al demonio. Cuando se da uno de estos casos, los brujos maestros acuden en busca del candidato la noche en la que se celebre aquelarre, le llevan al conventículo y allí le presentan al diablo.

> Antonio di Turquemada Spagnuolo racconta, che un giovane sodotto da un mago si lascio portare a i ritrovi delle streghe dal demonio, dove habendo ritrovato gra numero di stregoni intorno ad un throno, sopra il quale sedeva Satanasso in forma di un becco, al quale bisognaba che tutti baciassero le natiche; il giovane smarrito dalla novita del fatto, invocando il nome di Dio fece suanire tutti quegli stregoni, et egli solo si ritrovo in una campagna tanto lontana da casa sua, che bisogno, che caminasse tre anni interi avanti che vi potesse ritornare[20].

17 Juan de Mongastón especifica que «con este nombre llaman a sus ayuntamientos y conventículos, y en el vascuence suena tanto como decir 'prado del Cabrón', porque el demonio que tienen por dios y señor en cada uno de los aquelarres de ordinario se les aparece en ellos en figura de cabrón». Julio Caro Baroja, por su parte, comenta que «en el caso de Zugarramurdi [...] este campo no sólo tiene una realidad física, sino que está al lado de una cueva o túnel subterráneo de grandes proporciones, verdadera catedral para un culto satánico o pagano simplemente, que está cruzado por un río o arroyo del Infierno, *Infernukoerreka*, y que tiene una parte alta donde es tradición que solía estar el trono del Diablo». Mongastón, Juan de: *Op. cit.*, pp. 37-38; Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, pp. 221-222; y Ortiz, Alberto: *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*, 2015.

18 *Cfr.* Mongastón, Juan de: *Op. cit.*, p. 47.

19 *Ibidem*, pp. 37-39.

20 Cigogna, Strozzi: *Del palagio degl'Incanti et delle gran meraviglie degli spiriti, et di tutta la Natura loro*, 1605, lib. III, fol. 221.



6. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

En el momento en que consideran que el aspirante ha alcanzado la madurez para convertirse en «profeso», se le invita a abjurar del cristianismo: primero de Dios, luego de la Virgen, los santos y las santas, el bautismo y la confirmación, sus padres y sus padrinos, la fe y los cristianos que la profesan. Todo ello se celebra en el marco de un ritual solemne y protocolario[21]. Para ratificar la renuncia, el diablo le hace al candidato una marca en alguna parte de su cuerpo. La sangre que brota de la herida es recogida en un paño o en una vasija. A partir de ese momento la señal se vuelve indeleble e indolora. Dicha marca no siempre tiene la misma forma: a veces es una liebre, otras parece el pie de un sapo, una araña, un gozque o un lirón. La marca es impresa en las partes más escondidas del cuerpo —en el hombre, bajo

21 *Ibidem*, pp. 38-41.

los párpados, bajo la axila, en los labios, en el hombro, en el ano, etc.; en las mujeres, generalmente, sobre los senos o en las partes genitales—. Y el sello que hace estas marcas no es otro que la garra del diablo. Le pone una pequeña figura de un sapo en la niña del ojo izquierdo, gracias a la cual se pueden identificar los miembros que profesan la brujería[22]. Muchos inquisidores justifican las condenas impuestas a supuestas brujas justamente en la existencia de dicha señal, tanto la del cuerpo como la del ojo, tal y como queda registrado en el siguiente fragmento:

> Esta señal suele adoptar diferentes figuras: de huella leporina, de mano de escuerzo, de cachorrillo negro. Tal era la que podía verse en la espalda de Juan de Vaulx Estabulense, donde el inquisidor Pedro Orano advirtió esta particularidad: si se clavaba en ella una aguja o punzón, el reo no percibía sensación dolorosa ni se quejaba. Pero si le pinchaban por la espalda, de manera que él no lo pudiese ver, aquella señal de cachorrillo te amenazaba estirando un dedo, como si sufriese mucho, y el reo de pronto se empezaba a quejar. No encuentro causa física a este fenómeno. Sospecho que hubo una moral: el demonio lleno de soberbia sufría con el desprecio, e irritado por ello se ensañaba con su esclavo[23].

Fruto de este hecho, surge un nuevo oficio: el de «pinchador», cuyo sueldo dependía del número de brujas descubiertas. Sobre esta profesión, Geoffrey Robert Quaife denuncia que

> […] los 'pinchadores' con sus conocimientos rudimentarios de anatomía y de las sensaciones confusas, sabían qué partes del cuerpo respondían con mayor prontitud, lo que les permitía obtener los resultados apetecidos. Muchos no querían exponerse al desenmascaramiento y utilizaban agujas retráctiles: cuando las largas agujas aparentemente clavadas muy hondo en el cuerpo no hacían brotar sangre, ni dejaban siquiera una señal del pinchamiento, obviamente la víctima era culpable[24].

22 *Ibidem*, p. 40.

23 Río, Martín del: *La magia demoníaca*, 1991, p. 386.

24 *Cfr.* Quaife, Geoffrey Robert: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, 1989, pp. 193-194.

Como colofón del ceremonial de profesión, el diablo entrega a la bruja maestra un puñado de monedas de plata como testimonio de la compra del nuevo adepto, al mismo tiempo que le regala un «sapo vestido», que le servirá como talismán protector al brujo novicio.

> La Relación de Juan de Mongastón hace dos acotaciones al respecto. En lo tocante a las monedas de plata (cuya cantidad no especifica) se señala como peculiaridad de las mismas el que se disipan y desaparecen si la bruja no las gasta dentro de las veinticuatro horas siguientes a recibirlas. En cuanto al sapo tutelar, la maestra lo sustentará hasta que el neófito ascienda un grado, momento en que el sapo pasará a depender directamente de éste[25].

Terminada la ceremonia de apostasía, los brujos ancianos aconsejan al nuevo adepto que nunca pronuncie los nombres de Jesús ni de la Virgen María y que tampoco se santigüe. Y a continuación le invitan a participar activamente en una fiesta llena de comida, bebida, baile, sexo, desenfreno, etc. en torno a una hoguera. Antes del canto del gallo, el aquelarre se dispersa y cada cual retorna a su casa volando[26].

Los recién profesos solo pueden asistir al aquelarre en compañía de sus brujos maestros, quienes acuden a buscarlos a sus casas cuando el conventículo se reúne, los despiertan, los untan y se los llevan por los aires, para tornarlos a sus camas una vez concluida la reunión. Cuando se considera que un profeso ha alcanzado el grado de maldad suficiente como para integrarse de manera plena en la secta, Satanás le da su bendición, se le encomienda su «sapo vestido» —que hasta entonces estaba a cargo de su mentor tutelar— y a partir de ese instante ya puede acudir solo al sabbat. Alcanzado el tercer grado, el profeso se convierte en «maestro». Ahora se le confían los secretos más importantes; se convierte en difusor, iniciador y tutor de aspirantes nuevos; y dispone de la facultad para realizar ungüentos y ponzoñas. En la *Relación* logroñesa escrita por Juan de Mongastón, se considera que existe un estrecho vínculo entre las unturas empleadas por las brujas para volar y los

25 Marcos Casquero, Manuel y Tiesco Álvarez, Hipólito: «Introducción», 1997, p. 74.

26 *Cfr.* Mongastón, Juan de: *Op. cit.*, p. 41.



7. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

sapos. El sapo, a parte de ser el demonio-guardián de la bruja, proporciona los ingredientes básicos para realizar las pociones mágicas. Según se relata,

> […] están vestidos de paño o de terciopelo de diferentes colores, ajustándose al cuerpo con una sola abertura, que se cierra por lo bajo de la barriga con un capirote a manera de cepillo y nunca se les rompe y siempre permanece en su mismo ser. Y los sapos tienen la cabeza levantada y la cara del demonio, del mesmo talle y figura que la que tiene el que es señor del aquelarre; y al cuello traen cascabeles y otros dijes[27].

El grado superior de brujería corresponde a las «dignidades» y lo alcanzan aquellos brujos que han destacado en sus actividades diabólicas y a

27 *Ibidem*, p. 48.

quienes el demonio ha conferido algún cargo. Suelen ser ellos los destinatarios de privilegios como el de quedarse con las sombras de las víctimas utilizadas tanto en los banquetes como en los ungüentos; también son los encargados de portar la caldera de cuero que contiene los polvos para destruir las cosechas, etc. Con ello, la cofradía se nos muestra como una organización muy estructurada, donde generalmente los cargos más señalados están ocupados por los miembros de una misma familia. Según la mencionada *Relación*, la reina del aquelarre es una mujer de Zugarramurdi, llamada Graciana de Barrenechea esposa de Miguel de Goyburn, que tiene el oficio de rey y madre de dos muchachas también encausadas: Estebania de Yriart y María de Yriat. Como mentor de los niños aparece Martín Vizcar y como verdugo o ejecutor de las penas que dicta el demonio a Joanes de Echaler. Maestras famosas son María de Zozoya, que muere quemada, y María de Chipía, tía materna de María de Yureteguia. A parte de estos cargos graves hay otros menores: Joanes de Goyburn o Miguel tocan la flauta para que los reunidos bailen y Juan de Sansin, el tambor. Este Juan es primo de los Goyburn, que vive a dos leguas de Zugarramurdi[28].



8. Molitor, Ulrich: *De lamiis et phitonicis mulieribus*. Estrasburgo: Johann Pruss, 1489.

28 *Ibidem*, pp. 41-46.

Se suele acudir al conventículo volando por los aires, montados en una escoba y «llevando a su lado izquierdo sus sapos vestidos, aunque otras veces se van por su pie y los sapos van delante saltando, y muy en breve llegan al aquelarre»[29]. La asistencia a dicha reunión es obligatoria, no se acepta ninguna disculpa, ni tan siquiera por enfermedad o necesidad imperiosa. En caso de ausencia, se le imprime a la bruja duros castigos, como le ocurrió a Juana de Telechea, a quien «azotaron y maltrataron grandemente la noche de San Juan», sin más motivo que el de

> […] habiendo sido elegido su marido por rey de los moros (a usanza de aquella tierra) para se holgar y festejar la fiesta de San Juan en competencia con otro rey, que también eligen, de los cristianos, como era reina, tuvo ocupación legítima para no ir aquella noche al aquelarre, y por eso la azotaron tan cruelmente de manera que tuvo que fingir y dar a entender estaba con mal de corazón, para que su marido no viniese a imaginar y saber los malos tratamientos que le habían hecho (estando con ella acostado en la cama), todo lo cual hicieron aquella misma noche sin que el dicho marido lo pudiese sentir, porque primero le echaron sueño para que no pudiese despertar; y en todo el día estuvo tan mala, que fue necesario publicar (para encubrir la causa de los azotes) [que] estaba con grave enfermedad de corazón. Y refieren otros grandes castigos que se han hecho a muchas personas brujas por no acudir con mucha puntualidad a los aquelarres y juntas[30].

Para que los familiares no notaran la ausencia de uno de los miembros de la casa, el mismo demonio los sume en un profundo sueño, lo que les impide darse cuenta de nada. También puede lograr que algo sea visible solo para quien él desee que lo vea. Así, cuando en la *Relación* un tropel de brujos, transformados en perros, gatos, puercos, cabras y yeguas, invaden la casa de María de Yurreteguía para obligarla a tornar a la secta, aunque la pobre mujer está en compañía de numerosos vecinos y señala dónde están los brujos, ninguno de sus acompañantes puede

29 *Ibidem*, p. 50.

30 *Ibidem*, pp. 50-51.

verlos, «porque el demonio los había encantado y echándoles unas sombras para que no los pudiesen ver sino la dicha María de Yurreteguía»[31]. Junto al recurso del sueño o de la invisibilidad, el diablo se sirve de otro: el de sustituir a la bruja o al brujo por un ser idéntico, un demonio que adopta la figura del ausente[32].



9. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

Tan pronto como los brujos llegan al aquelarre, se presentan ante el demonio, que ostenta una «horrenda y muy espantosa figura» y despide «un gravísimo y malísimo olor»[33]. Se arrodillan frente a él, le rinden

31 *Ibidem*, p. 45.
32 *Ibidem*, p. 60.
33 *Ibidem*, p. 58.

pleitesía, lo besan de la forma acostumbrada que culmina *in ano*, y luego se mezclan en sus bailes, sus danzas y sus corros. En el transcurso del conventículo está prohibido pronunciar los nombres de Jesús y de la Virgen María, así como persignarse ni santiguarse. Si tal cosa sucediera, el aquelarre se desvanecería al instante y la persona causante de ello incurriría en graves castigos, tal y como se documenta en el siguiente relato:

> El mismo Grillando trae otro ejemplo de una mujer de la diocesi sabinense, que profesaba esta maldita arte de Satanás. Presumiendo pues el marido que era bruja, le preguntaba muchas veces si acaso lo era, y ella siempre le decía que no. Pero después de muchos días, que un día y otro le iba persuadiendo a que le dijese la verdad y ella siempre negaba, determinó el marido una noche de esconderse en una parte oculta de su casa, y a cierta hora de la noche vio que la mala mujer se untaba con ciertos ungüentos: y vio él claramente que después de untada salió por un corredor caminando por el aire, como si fuera ave, e invisiblemente se le desapareció. Admirado de caso tan estupendo, el día siguiente la llamó y le preguntó le dijese si era bruja; pero ella siempre negaba, como las otras veces, echando de ver el marido que no la podía hacer decir la verdad, cogió un palo y la començó a castigar con rigor, y cuanto más le daba, más negaba.

Hasta que la mujer no aguantó tanto dolor propinado y confesó a su marido que era bruja y que todas las noches se dirigía a un conventículo presidido por el demonio. Deseoso el hombre de conocer cómo eran realmente ese tipo de reuniones pidió a su mujer que le llevase con ella, al menos en una ocasión. Para ello, la bruja solicitó autorización al «macho cabrío». Cuando se la concede, acuden ambos al aquelarre. Inmediatamente el hombre se queda sorprendido ante tanta profusión de manjares dispuestos en una mesa larga. Al probarlos descubre que están sosos y empieza a demandar un salero. Ante su reiterada insistencia

> […] le trajeron un salero lleno de sal y lo pusieron delante. Y entonces dijo, «bendito sea Dios que hay sal»; y como el demonio es enemigo de Dios, y de su santísimo nombre, al instante se fueron todos, y le dejaron solo. Y llegado el día vio unos pastores, y les preguntó ¿qué tierra era aquella? y respondieron, «este es el monte Beneventano del Reino de Nápoles». Quedóse espantado, y

consideró por la noticia que antes había oído, que aquel monte estaba distante de su tierra cien millas. Al fin se hubo de volver a su tierra con trabajo y miseria, pidiendo limosna. Y en llegando fue a los jueces y les dio noticia del caso; y luego prendieron a la mujer y confesó llanamente ser verdad todo aquello que su marido había referido y la castigaron. De donde echamos de ver con evidencia que las lleva el demonio, y van verdadera y realmente en cuerpo y alma[34].



10. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

En todo sabbat, la ceremonia litúrgica primordial es la misa satánica. Este conventículo reviste una solemnidad especial las vísperas de algunas de las festividades cristianas de mayor relieve en el calendario litúrgico;

34 Navarro, Gaspar: *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del demonio,* 1631, fols. 50r-51r.

tal como es el caso de la noche anterior a las Pascuas (de Navidad, de Resurrección y de Pentecostés), a Reyes, a la Ascensión, al Jueves de Corpus, a Todos los Santos, a la Purificación, a la Asunción, a la Natividad de la Virgen y, sobre todo, a la festividad de San Juan Bautista[35]. En estas ocasiones, nada más reunido el aquelarre, se inicia una gran parodia burlesca del ritual cristiano[36].

El *introito* del aquelarre consiste en la postración de los brujos ante el demonio, confesándose de las misas cristianas a las que han asistido, de las veces que han entrado en una iglesia, de las ocasiones en que pudiendo hacer el mal no lo han hecho, etc. Tras ello, el demonio los amonesta con dureza y se da comienzo a la misa demoniaca, cuyos ritos, gestos y palabras quedan invertidos respecto a la celebración cristiana. Al finalizar este culto satánico, el macho cabrío se entrega al desenfreno sexual con todos los asistentes: hombres y mujeres, derivando todo en una orgía generalizada, mezclándose «unos con otros, hombres con mujeres, los hombres con los hombres, sin consideración a grados ni a parentescos»[37].

> La Relación logroñesa nos presenta a Graciana de Barrenechea, la reina del aquelarre, señalando a las brujas una por una, según iba correspondiéndoles el turno, para que acudieran a ayuntarse con el diablo, que se hallaba «un poquito apartado para el dicho efecto». Apunta que Estebanía de Iriarte, hija de Graciana, «era la que más continuaba ir a los dicho actos»: cuando su madre le indicaba que le había llegado su turno, su marido, Joanes de Goyburu, «tañendo con el tamborino, y Joanes de Sansín con el atamborín, iban a la parte donde estaban las brujas y la sacaban de entre ellas, y la llevaban a la parte donde estaba el demonio, que luego la conocía somáticamente», mientras su marido ameniza el acto con su música[38].

35 *Cfr.* Maldonado, Luis: *Religiosidad popular*, 1975, pp. 28-41; y Caro Baroja, Julio: *La estación de Amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, 1983.

36 Mongastón, Juan de: *Op. cit.*, pp. 56-60.

37 *Ibidem*, pp. 59-60.

38 *Ibidem*, pp. 58-59.

En tales acoplamientos es el propio diablo el que ejerce de director, señalando quiénes deben emparejarse y con quién. Esta promiscuidad sexual es uno de los rasgos característicos de la brujería, uno de los puntos esenciales en los que se basan los inquisidores a la hora de condenar a una persona por esta práctica. De ahí que los jueces lleven a cabo, a menudo, detallados interrogatorios sobre la naturaleza de esta cópula con el diablo. La mayor parte de las brujas confiesan haber sentido el miembro viril frío. A este respecto Remy recoge en su tratado:

> Pero todas las que nos proporcionaron datos acerca de su cópula con el demonio, están de acuerdo en el hecho de que no hay nada que pueda resultar más desagradable y más frío. En Dalheim, Petronio de Armentières declaró que, en el mismo momento en que abrazó a su súcubo, Abrahel, todos sus miembros se endurecieron. Hennezal, en Vergaville, en julio de 1586, dice que fue para él como si penetrara en una cavidad fría como el hielo, y abandonó a su Schwarzburg antes de la eyaculación. Y todas las brujas pretenden que los llamados miembros de sus íncubos son tan grandes y duros que no pueden ser recibidos sin gran dolor[39].

La brujería aparece unida a la necrofagia. El testimonio en este caso de nuevo nos es proporcionado en la *Relación* del Auto de Fe de Logroño. Allí se recoge la confesión de Miguel de Goyburu, quien reconoce que algunas veces al año «él y las brujas más ancianas hacían al demonio una ofrenda que le era muy agradable»[40]. Llevando cada uno una cesta, acuden por la noche a las iglesias con el fin de desenterrar cadáveres y de ellos sacar determinados huesos. Una vez que las cestas están llenas, se dirigen al conventículo y se presentan ante el demonio; forman «una higa con la mano del brazo izquierdo, donde llevan pendiente la cesta y, llevándolo tendido, hacen una reverencia hasta hincar en el suelo la rodilla izquierda; y acercándose más hacen otra tercera; y quedándose de rodillas, tendiendo el brazo con la higa formada, dicen: "Tome, señor,

39 Cita extraída de Koning, Frederik: *Íncubos y súcubos. El diablo y el sexo,* 1977, p. 166.

40 Mongastón, Juan de: *Op. cit.*, p. 61.

esto que le ofrezco"»[41]. Tras ello, el demonio roe los huesos, al mismo tiempo que invita al resto de los asistentes a dicho festín óseo. Una parte de estos huesos y sesos de los difuntos es utilizada para la confección de la ponzoña destinada a causar males a personas, ganados y cosechas.



11. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

A parte de la necrofagia, las brujas también practican el vampirismo. Sienten una especial inclinación hacia los niños de corta edad, aunque no son ellos las únicas víctimas posibles. «A los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por su natura: apretando recio con las manos y chupando fuertemente, les sacan y chupan la sangre»[42]. Pero no son estas

41 *Ibidem*, p. 62.

42 *Ibidem*, p. 66.

las únicas maneras de sangrar a las criaturas, ya que «con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeza y por el espinazo y otras partes y miembros de sus cuerpos. Y por allí les van chupando la sangre, diciéndoles el demonio: "Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras"»[43]. El resultado de esta práctica es la muerte de los niños o, al menos, una larga y dolorosa enfermedad. «Otras veces los matan luego apretándolos con las manos o mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan»[44]. Para impedir que las brujas se lleven a los niños pequeños a los aquelarres, todas las noches los padres los dejan en la casa del párroco o el vicario, donde este los bendice y pueden dormir con protección en un lugar habilitado para el caso; aunque a veces ocurren olvidos como el siguiente:

> Y María Juanto refiere que, habido muchos niños declarados en la villa de Vera, donde vivían, cómo tres noches cada semana los llevaban al aquelarre las maestras que los habían hecho brujos, por ello en el aquelarre los castigaron y azotaron cruelmente. Y viendo los padres sus malos tratamientos, y que los niños se consumían y temblaban con los dolores, acudieron al vicario de la iglesia para que los diese remedio, y se determinaron a llevárselos a dormir a su casa, y en una sala grande de ella pusieron sus camas a más de cuarenta niños, donde también dormía el dicho vicario. Y antes de acostarse, por el manual de la iglesia los bendecía y conjuraba echándoles agua bendita, por lo cual no los podían sacar de casa. […] Y que dos noches que el vicario se descuidó en conjurarlos, entendiendo que estaban ya seguros, le echaron sueño que no pudo despertar, y le sacaron los niños y llevaron al aquelarre, y los azotaron cruelmente porque habían parlado; y que al día siguiente estuvieron todos muy malos de los malos tratamientos[45].

En definitiva, nos encontramos ante una sociedad jerarquizada, donde los rangos están perfectamente definidos, así como los rituales concebidos para ascender de categoría. Toda ella gira en torno a la celebración de las misas satánicas, presididas por el macho cabrío, que se efectúan

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

45 *Ibidem*, p. 52.

justo a la inversa de las cristianas. La sensualidad, la provocación, el desenfreno carnal, aderezado por todo tipo de placeres exóticos en la comida, en la bebida, en el mismo ambiente generado en torno a una hoguera, liberan cualquier tipo de inhibiciones en aras de un hedonismo sublimado. Ungüentos, vuelos nocturnos, metamorfosis, maleficios, raptos, vampirismos, necrofagias, etc. todo ello se da cabida en un mundo ubicado en el reverso de un espejo construido por los miedos, las frustraciones, las represiones de un hombre que coarta su propia libertad por temor a descubrir lo que habita tras de ella.



12. El Bosco: «Detalle», de *Tríptico de las tentaciones de san Antonio*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 1505-1506.

1.2. CONSIDERACIONES SOBRE LA BRUJERÍA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Este es uno de los periodos más interesantes de la historia de la brujería en la Europa continental, porque en él se acumulan informaciones, pareceres, experiencias, procesos, autos, castigos, etc. de cuyo análisis y juicio se origina una revisión profunda del pensamiento mágico existente en este momento. Los intelectuales, los teólogos y los inquisidores exa-

minan las doctrinas que sobre la brujería aparecen vertidas en el *Malleus maleficarum* a través de dos enfoques opuestos: el de aquellos que creen en la existencia de las prácticas diabólicas, donde las brujas son meros instrumentos entre el diablo y el hombre; y, en el otro lado, el de los que niegan la realidad de este tipo de conventículos, achacando los testimonios que sobre el tema existen a motivos vinculados con el consumo de estupefacientes, una psicología débil, la envidia y el rencor propios de personas que conviven cerca, reminiscencias de ritos paganos, etc.

A medida que va discurriendo el siglo xvii se va produciendo un rechazo hacia este mundo de supersticiones, hechicerías y encantamientos, dando paso a una mentalidad más racional y objetiva, que sentará las bases del Siglo de las Luces. Para hacer una evolución lo más global posible de este fenómeno, a lo largo de la Europa del occidente continental, nos hemos decantado por reflejar la opinión que los intelectuales más destacados de España, Italia, Alemania y Francia han recogido en sus tratados. De este modo, consideramos que es mucho más fácil percatarse de las diferencias, influencias, similitudes, progresos, etc. entre unos y otros países. A partir de dicha confrontación se derivan resultados un tanto sorprendentes, sobre todo, teniendo en cuenta el lugar donde se originan. De todo ello damos cumplida cuenta a continuación.



13. Molitor, Ulrich: *De lamiis et phitonicis mulieribus*. Estrasburgo: Johann Pruss, 1489.

1.2.1. *En España*

En el caso concreto de España se observa que, en el Siglo de Oro, varios de sus teólogos se muestran contrariados con respecto a la existencia de la brujería, dudando de la veracidad no solo de los vuelos nocturnos, sino también de los mismos conventículos y de cualquier acto relacionado con este grupo. Así, por ejemplo, Lope de Barrientos comparte su punto de vista con el recogido en el *Canon episcopi* y niega este tipo de actuaciones[46]. Más vacilantes se muestran otros autores de su misma época, como Alonso de Madrigal, conocido con el sobrenombre de «el Tostado», quien en cierta ocasión afirma que los conventículos brujeriles surgen como fruto de una imaginación potenciada por las drogas, aunque en otros momentos refuta al *Canon* punto por punto. Ya en el Renacimiento, Francisco de Vitoria vuelve a retomar esta disputa entre los crédulos y los escépticos, inclinándose hacia los primeros argumentando que, en algunas ocasiones, los demonios pueden transformarse en animales u hombres, volar por los aires, causar daños, etc.; pero en ningún momento descarta que todo esto, en resumidas cuentas, sea fruto del ensueño de las brujas[47].

La verdadera confrontación con respecto a este tema llega a comienzos del Barroco, en 1610, justo a raíz de la celebración de un Auto de Fe en Logroño. Cuando apenas se habían terminado de consumir «las hogueras del castigo», ya se perfilan con toda claridad dos posturas contrarias: la de quienes niegan la existencia de brujas e interpretan los hechos bajo perspectivas racionales; y la de aquellos que abogan por dar un impulso mayor a la represión de dicho fenómeno en defensa del catolicismo. Para algunas autoridades, como el obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa[48], cuanto se ha dicho y se dice acerca de

46 Barrientos, Lope de: «Tratado de la adivinación», 1927, I, pp. 87-179; y Barrientos, Lope de: *Trattato sulla divinazione e sui diversi tipi d'arte magica*, 1999.

47 Vitoria, Francisco de: «De arte magia», 1580, t. II, fols. 538-590.

48 El peso del obispo Venegas en asuntos inquisitoriales está fuera de toda duda, ya que desde 1592 se halla al servicio de la Inquisición, entre los años 1596 y 1599 desempeña el cargo de inquisidor en Granada, en 1600 es nombrado miembro de la Suprema, puesto que ostenta hasta 1606. Se trata, por lo tanto, de una persona muy al tanto de los entresijos del mundo inquisitorial. *Cfr.* Henningsen, Gustav: *Op, cit.*, p. 132.



14. Goya, Francisco de: *Vuelo de brujas*. Madrid: Museo del Prado, 1797.

este asunto no es más que fantasía y mentira. «Tras interrogar a múltiples personas que se decían relacionas con la brujería, el obispo se ratifica en el convencimiento de que aquellas gentes sólo habían comenzado a hablar de brujas a raíz de desencadenarse su cacería en el cercano Pays de Labourd»[49], caza propugnada por el fanático Pierre de Lancre. «Así fue como se enteraron de las prácticas rituales, de las creencias peculiares y de los poderes demoníacos que se atribuían a aquellas pobres gentes. El impacto psicológico que tales hechos produjeron, los rumores a que dieron lugar y la desatada fantasía ulterior que provocaron, crearon en la población una psicosis generalizada»[50]. En todo momento, Venegas se mantiene en contra de la celebración de dicho Auto y para hacer patente su desacuerdo se niega a asistir, pese a haber sido invitado formal y reiteradamente a estar presente en él.

Pero la obsesión en contra de la brujería ya se extiende, aun si cabe con mayor virulencia, no solo entre gran parte del estamento eclesiástico, sino también entre el pueblo llano, a consecuencia de una campaña emprendida por predicadores enviados por los inquisidores de Logroño, para que cristianizaran el territorio de Vascongadas generando con ello todo tipo de miedos a esta secta. Dentro de este grupo de predicadores, los jesuitas enseguida se percatan que la existencia de brujas es una completa patraña, un inmenso bulo de consecuencias funestas. Por otro lado, los franciscanos causan una profunda huella entre sus oyentes, aumentando el recelo a través de sus sermones[51]. A consecuencia de todo ello, en esta zona se desata una persecución contra las brujas en la que el pueblo obedece a su instinto inmediato. «La dinamita, elaborada por los inquisidores, había sido repartida por predicadores y agitadores, y ahora empezaba a producir explosiones de tal magnitud que el Tribunal había acabado por perder el control de la situación»[52].

49 Marcos Casquero, Manuel y Tiesco Álvarez, Hipólito: *Op. cit.*, p. 98.

50 *Ibidem.*

51 *Cfr.* Henningsen, Gustav: *Op. cit.*, pp. 53-72.

52 *Ibidem*, p. 199.

Pero no todo es represión y sinrazón, ya que los excesos cometidos en Logroño originan también una fuerte opinión crítica en personas que se muestran escépticas e incrédulas, respecto a la existencia de la brujería, entre los que destaca el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, uno de los tres jueces que intervienen en el proceso de 1610. Tras votar en contra de la opinión de sus dos compañeros, es comisionado por la Suprema, cargo por el cual recorre gran parte de la zona inculpada por brujería en Vascongadas. Fruto de su observación y de los interrogatorios que realiza a la gente, llega a la conclusión de que son falsas la mayoría de las actuaciones atribuidas a los brujos en aquel caso concreto. Parte de la idea de que estas declaraciones y acusaciones son producto de la imaginación; pero incluso va un paso más allá intentando demostrar tanto a los testigos como a las supuestas brujas que en realidad no han ocurrido las cosas que confiesan. De este modo, lo que la relación de Logroño afirma y lo que comenta De Lancre con gravedad cae como embuste y patraña ante el método experimental de Salazar.

> Todos sabemos lo mucho que puede hacer el Demonio, viene a concluir Salazar, pero nada aprovecha repetir la «teoría» acerca de esto: la cuestión es saber si ha actuado en los puntos particulares y en las circunstancias que se dicen. De lo que puede ser a lo que efectivamente es hay una distancia muy grande. Si en procesos como el de Logroño hubo error no debe seguirse errando u ocultando el yerro por pundonor de razón de estado. En puntos de justicia y de conciencia no caben estos escrúpulos. Por otro parte, el edicto de gracia venía a rectificar ya lo hecho. Salazar tuvo que luchar denodadamente con sus colegas y con gran parte de la opinión pública también aleccionada, sugestionada, por predicadores que hablaban según los libros clásicos. En los memoriales da una importancia extraordinaria a la sugestión colectiva producida por los sermones[53].

Para este último inquisidor resulta evidente que en el proceso de Logroño se había procedido con ligereza. Sobre este punto, no le falta razón a Gil del Río a la hora de opinar que

53 Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, p. 238.

> […] las duras penas impuestas por el Tribunal de Logroño provocaron ciertas polémicas en una sociedad que iniciaba unas tendencias de liberalización político-religiosa frente a una verdad oficial que se les imponía. Los inquisidores tenían motivo de malestar y preocupación: el Monarca no había asistido al Auto de Fe, como había prometido, sino que, como consecuencia de los castigos impuestos, ordenó la detención de jueces laicos por extralimitación en el ejercicio de sus funciones, lo que indirectamente constituía una ofensa para la decisión del Tribunal que procedía a contrarrestar[54].



15. Le Franc, Martin: *Le Champion des Dames («El campeón de las damas»), circa* 1451. París: BNF (Ms. Fr. 12.476, fol. 105v).

Sin lugar a dudas, las ideas de Salazar sobre este asunto se adelantan de modo considerable a las de sus colegas no solo españoles sino también europeos. Por su parte, Pedro de Valencia desde un primer momento se lamenta de la difusión que tienen relaciones como las de Logroño entre los estamentos sociales, ya que para él solo dan lugar a escándalo y mal ejemplo; además si lo expuesto se muestra de forma dudosa o incluso se revela que es falso, el descrédito puede caer sobre el mismo Santo Oficio. Con respecto a los aquelarres, opina que son una mera reunión de personas cegadas por el vicio. Como consecuencia, para él los actos carnales no tienen nada de maravilloso, los viajes al aquelarre son a pie, las muertes provocadas por venenos son homicidios, etc. Tampoco descarta la posibilidad de que algunos de los actos atribuidos a las brujas sean debidos a aberraciones mentales, a enfermedades y al consumo de drogas. Si Pedro de Valencia hubiera continuado desarrollando su pensamiento, habría llegado a la conclusión de que el aquelarre no es más que un vestigio del

54 Gil del Río, Alfredo: *Inquisición y brujería,* 1992, p. 218.

paganismo tanto en el fondo como en la forma, hipótesis defendida en la actualidad por muchos autores, tal y como posteriormente veremos.

Enfrentamientos dialécticos, controversias, intolerancias, represiones, descalificaciones —no solo ideológicas, sino también personales— llenan las páginas de tratados, nacidos para atacar o defender lo que de verdadero se encubre bajo el velo de la brujería. Dos enfoques contrapuestos vuelven a poner de manifiesto la complejidad de un fenómeno, que cruza España desde Zugarramurdi y Fuenterrabía a Salamanca, Sevilla o la misma corte madrileña, sin obviar Galicia, calando por todos los estamentos sociales. Tanto reyes, como nobles, cortesanos, papas, cardenales, consejeros, artistas, escritores, filósofos, médicos, comerciantes, bachilleres, soldados, campesinos, celestinas y mendigos, acuden a la brujería para obtener el sueño tan anhelado o, simplemente, para dar respuesta a interrogantes sobre la propia existencia humana.

1.2.2. *En Italia*

Pese a ser Italia la cuna de la cultura renacentista, donde se comienza a dar un sentido más racional al individuo, a la inmortalidad del alma, al conocimiento en los diversos campos del saber, etc.[55] los intelectuales y teólogos de esta época no reaccionan inmediatamente contra las doctrinas vertidas en el *Malleus maleficarum,* incluso se llegan a mostrar bastante crédulos sobre cualquier práctica relacionada con la brujería, tal es el caso de Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola y sus discípulos[56]. Sin embargo, pensadores, como Pietro Pomponazzi, ya empiezan

55 *Cfr.* VV. AA.: *Humanismo y Renacimiento,* 1993; Adriani, Mauricio: *Arti magiche nel Rinascimento a Firenze*, 1980; y Rossi, Annunziata: *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, 2009.

56 Para ahondar en el pensamiento que sobre la magia tienen tanto Ficino, como Pico della Mirandola y sus discípulos y seguidores, se aconseja consultar: Chinarelli, Athos: *Il cinquecento e il pensiero filosofico e matematico di Gerolamo Cardano,* 1922; Ferguson, Wallace K.: *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation*, 1969; Gandillac, Maurice de: *La Filosofía en el Renacimiento,* 1987; Garin, Eugenio: *Filosofi italiani del Quattrocento*, 1942; Kristeller, Paul Oskar: *Op. cit.*; y Vickers, Brian (comp.): *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento,* 1990.

a manifestar en sus obras[57] su disconformidad sobre la concepción que en su época se tiene de la magia y los sortilegios, motivo por el cual son acusados de ateos y réprobos, tanto entre los católicos como entre los protestantes[58]. Mucho más crítico y racional se muestra Gianfrancesco Ponzinibio, quien partiendo del *Canon episcopi* niega la existencia de los vuelos de las brujas, refutando en todo momento el parecer de Sprenger y Kramer. Esta postura es rebatida a su vez por Bartolomeo Spina, que termina su tratado: *Quaestio de strigibus*[59], pidiendo que se procese a Ponzinibio, al ser sospechoso de herejía.

De todas maneras, no debemos negar que, a comienzos del siglo xvi, varios eclesiásticos italianos —entre los que se encuentra Samuel de Cassinis— rechazan cualquier actividad vinculada con la supuesta brujería de una manera rotunda, llegando incluso a pensar que los inquisidores que condenan a personas por estas prácticas están pecando gravemente. En la otra cara de esta moneda se encuentra Vicente Dodo, defensor del punto de vista más condenatorio, cuya opinión es estrechamente seguida por Paulo Grillando en su *De hereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis*[60], tratado del que los autores posteriores toman gran número de ejemplos y teorías que, desde un prisma crédulo, se ocupan de la brujería, tal es el caso de Bodín, Río, De Lancre, etc. Todos ellos son tachados de demasiado ingenuos e imaginativos por Andrés Alciato, Gerolamo Cardano, Andrés Cesalpino de Arezzo[61] y Giovanni Battista della Porta. Yendo un paso más allá en la mentalidad racional que comienza a despuntarse, tanto Cardano como Della Porta opinan que en

57 Para comprobar el parecer que Pomponazzi tiene sobre la brujería, los sortilegios, los hechizos, las artes adivinatorias y todo lo relacionado con el mundo hermético propio de la magia, se recomienda consultar sus tratados: *De incantationibus*, 1556; «De inmortalitate animae», 1525; y *De Fato, De Libero Arbitrio et De Praedestinatione*, 1567.

58 *Cfr.* Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, p. 139.

59 Spina, Bartolomeo: «Quaestio de strigibus, per eximium sacrarum literatum», 1588, t. II, fols. 452-619.

60 Grillando, Paolo: *Tractatus de hereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis*, 1536.

61 Caesalpino, Andrés: *Daemonum investigatio peripatetica*, 1580.

ocasiones los estupefacientes pueden tener una influencia decisiva en las declaraciones de las brujas y de esta objeción extraen una teoría general. Cardano en sus escritos ofrece algunos datos sobre la composición del ungüento con el que se producen las supuestas visiones, vuelos y coitos[62].

Poco a poco la nueva mentalidad renacentista, que incita a la observación detallada e imparcial de los hechos, va impulsando un juicio más crítico, lógico, racional y a la vez humano sobre la brujería, convirtiendo los procesos, que contra ella se levantan, en piras donde se intenta quemar las insatisfacciones, las represiones, en definitiva, los miedos, que atenazan al italiano de los siglos XVI y XVII.



16. Boccaccio, Giovanni: *De mulieribus claris*, xve siècle. París: Bibliothèque Nationales de France (Richelieu Manuscrits Français 598, fol. 43).

1.2.3. *En Alemania*

Un caso idéntico ocurre en Alemania, donde la práctica jurídica, sobre todo, se caracteriza por su rigor y dureza durante esta época. Poco después de la publicación del *Malleus maleficarum* (1487), un abogado suizo, Ulrico Molitor entrega a la imprenta *De phitonicis mulieribus* (1489)[63], donde estudia los actos atribuidos a las brujas procesadas por Kramer,

62 *Cfr.* Cardano, Gerolamo: *De subtilitate libri XXI*, 1611, lib. XVIII, fol. 909.

63 Müller, Ulrich: «Tractatus utilis et necessarius, per viam dialogi, de Pythonicis mulieribus», 1588, t. II, fols. 34-96.

Sprenger y otros. Pese a reconocer el poder y la efectividad de algunos maleficios, el autor niega que las brujas provoquen tormentas y granizos, causen enfermedades e impotencia, lleven a cabo metamorfosis de ellas o de otras personas, vuelen y asistan a sus conventículos, tengan comercio carnal con Satanás, dejen descendencia de este tipo de relaciones y puedan predecir el porvenir. Molitor se muestra partidario de las antiguas teorías del ensueño, para explicar lo que en su época se dice sobre el sabbat. Pero esto no quita para que, en última instancia, considere que las brujas deben ser castigadas por el derecho civil con las penas más severas, por su apostasía y corrupción[64].

Una personalidad, que tiene una gran repercusión en el nivel histórico, religioso, cultural y social, como la de Lutero, también cree en el poder de los maleficios. Sostiene que el pan, el agua, la ropa, el mismo aire que respiramos están dominados por el demonio, quien puede hacer daño al hombre, producir tempestades, etc. utilizando como intermediarias a las brujas. Su credulidad es tan evidente que llega a reconocer, por ejemplo, que su madre tuvo una riña con una bruja. «En lo que se refiere a los vuelos y metamorfosis, tanto él como Melanchton parecen haber defendido el punto de vista anterior, así como lo defendieron otros teólogos lanzados de lleno al Protestantismo»[65].

Pero las interpretaciones más interesantes y rupturistas sobre la brujería en Alemania paradójicamente no proceden de teólogos, sino más bien de estudiosos vinculados con la nueva mentalidad científica. Entre ellos destaca Enrique Cornelio Agrippa, un hombre que tiene fama de mago y taumaturgo, que ya a principios del siglo XVI denuncia algunos casos de inmoralidad por parte de los jueces e inquisidores del norte de Italia que, valiéndose del miedo a los tormentos, sacan dinero a diversas personas pertenecientes fundamentalmente al pueblo llano[66].

64 *Cfr.* CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, pp. 144-145.

65 *Ibidem*, p. 146.

66 AGRIPPA, Enrique Cornelio: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*, 1614, fols. 278-279.



17. Baldung, Hans: *Die Hexen* («Las brujas»). Dresden: Staatliche Kunstsammlungen, *circa* 1530.

Un discípulo de Agrippa, Joann Wier, rebate punto por punto todos los actos atribuidos a las supuestas brujas e incluso a los demonios[67]. Rechaza no solo la existencia de los vuelos nocturnos, sino también que las brujas produzcan enfermedades y cambios atmosféricos, que cohabiten con el demonio, etc. Si reconoce que alguna vez estas hacen daño, especifica que se debe a causas naturales. Sin embargo, su pensamiento no es del todo racional, como se podría esperar tras lo expuesto, e inevitablemente debemos reconocer que es un hijo de las limitaciones propias de su tiempo, ya que reconoce que el diablo puede avisar a las brujas con anticipación sobre la llegada de una tormenta, para que ellas hagan sus hechizos y aumenten la credulidad de la gente.

Pero la polémica en torno a la brujería no queda zanjada con estos escritos, ya que en Alemania durante el siglo xvii se siguen celebrando procesos y condenando a mujeres por prácticas maléficas[68]. Continuamente se van publicando tratados sobre la magia, pero la realidad es que por cada libro que expone dudas en torno a este fenómeno —aunque

67 Wier, Ioann: *Histories, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcières et empoissoneurs: des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux: item de la punition que meritent les magiciens, les empoissoneurs et les sorcières (1579)*, 1885, II t.

68 *Cfr.* Levack, Brian P.: *Op. cit.*

dichas dudas estén aplacadas en aras de la prudencia—, para contrarrestarlas, se editan docenas de volúmenes en los que se reprueba tajantemente tanto a las brujas como a su mundo.

1.2.4. *En Francia*

Otro lugar donde tiene una gran divulgación este tipo de manuales para inquisidores se localiza en Francia; tanto es así que, durante esta época, ninguna parte de su territorio se ve libre de indagaciones sobre supuestos casos de brujería. Autores como Bodin, Grégoire, Rémy, Boguet, De Lancre y otros muchos, aúnan sus esfuerzos para lograr atajar todo maleficio proveniente de las actividades mantenidas por las brujas, de cuya existencia obviamente ni dudan. El trabajo que comienzan a realizar los inquisidores de Toulouse y Carcassonne allá por el siglo xiv, tiene su continuidad en el *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficis*[69], escrito por Bernardo Bazin en 1483, para quien el sabbat en algunos casos supone una realidad, mientras que en otros constituye una mera ilusión producida por el demonio, postura esta que también es apoyada por Nicolás Jacquier[70] y Jean Vinet[71] en sus respectivos escritos.

Sin embargo, hemos de esperar hasta 1574 para que aparezca por primera vez un tratado centrado en la temática de la brujería. Se trata de *Les sorciers. Dialogue très utile et necessaire pour ce temps*[72], cuyo autor, Lambert Daneau, recoge en sus páginas la típica imagen del aquelarre extendida por Europa. Aquí también se puede encontrar un extracto del proceso que se celebra en Saboya contra las brujas de Valery. Seis años después, Bodin entrega a la imprenta su famosa obra *De magorum daemonomania libri IV*[73], donde, aludiendo al mencionado proceso, reconoce que tanto Satanás como el sabbat son idénticos en todo el conti-

69 Bazin, Bernardo: «Tractatus de artibus magicis ac magorum maleficiis», 1588, t. II, fols. 1-33.

70 Jaquerio, Nicolao: *Flagellum haereticorum fascinatiorum*, 1581.

71 Vinet, Jean: «Tractatus contra daemonum invocatores», 1588, t. II.

72 Daneau, Lambert: *Les sorciers. Dialogue très utile et necessaire pour ce temps*, 1574.

73 Bodin, Jean: *De magorum daemonomania libri IV*, 1581.

nente europeo; al mismo tiempo que culpabiliza a las brujas de un total de quince crímenes que atentan, según su parecer, no solo contra «la verdadera religión», sino también contra la integridad del ser humano.

En un intento por controlar la brujería bajo las estrictas normas del derecho, Pierre Grégory realiza un extenso compendio en el que junto a las leyes civiles y eclesiásticas de esta época, ofrece una amplia selección de casos vinculados con este tipo de prácticas[74]. En esta obra asegura que en 1577, el parlamento de Languedoc quema a cuatrocientas brujas, acusadas de los crímenes tópicos. Más importancia tiene a este respecto el tratado *Daemonolatria libri III*[75], escrito por Nicolás Rémy, un magistrado que es responsable de la persecución de las brujas de Lorena de 1576 a 1591. Es entonces cuando se mataron a unas novecientas personas acusadas de destruir trigos, prados y cultivos mediante la ayuda de demonios, congelar el agua de las nubes para producir granizo, raptar niños, asistir puntualmente al sabbat montadas en palos de escoba o rejas de arado, etc.[76]

Siguiendo la línea marcada por Rémy, Henri Boguet deja memoria de las declaraciones que toma a un gran número de brujas en su *Discours des sorciers*[77]. Para él, la simple presunción basta para prenderlas. Considera que son indicios de pertenencia a esta secta que al comenzar a declarar la persona inculpada no derrame lágrimas, que mire al suelo, que murmure o blasfeme. En un momento determinado del juicio les manda rapar, con el objetivo de descubrir la marca que el diablo ha dejado en su cuerpo. Si el acusado se niega a hablar, recomienda el uso de la tortura. Concluye que a todo convicto de hechicería se le queme vivo. Rotundo, terrible y cruel se muestra este juez, cuya inflexibilidad e intolerancia llega hasta los extremos más perniciosos y fanáticos.

74 Grégoire, Pierre: *Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum*, 1582.

75 Rémy, Nicolás: *Daemonolatria libri III, ex judiciis capitalibus noningentorum plus minus hominum, qui sortilegii crimen intra annos quindecim in Lotharingia capite luerunt*, 1595.

76 *Cfr.* Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, pp. 154-156.

77 Boguet, Henry: *Discours des sorciers, avec sic advis en faict de sorcellerie, et une instruction pour un juge en semblable matière*, 1603.



18. Rijckaert, David: *La ronde des Farfadets de Les Farfadets*. Clemont-Ferrand: musée d'art Roger-Quilliot, siglo xvii.

Una atención especial también merece Pierre de Lancre, individuo que pasaría desapercibido en la historia de la humanidad, si su nombre no se relacionara con una de las represiones más brutales que en asunto de brujería existen. Sus actuaciones quedan recogidas en dos de sus obras: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*[78] y *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*[79]. En 1609 De Lancre es enviado a la zona de Labourd, situada en el País Vasco francés, para contener la plaga de hechiceros que, según los señores de D'Amou y D'Urtubie, existe allí. Con ello se da comienzo a una gran «caza de brujas» y a un proceso judicial sin

78 Lancre, Pierre de: *Tableau de l'inconstance de mauvais anges et demons*, 1612.

79 Lancre, Pierre de: *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue*, 1622.

precedentes, tras el cual De Lancre, quien en todo momento hace gala de su credulidad y falta de crítica, es capaz de sentar la tesis de que la brujería es igual en cualquier rincón de España, Alemania, Francia o Italia. Pero luego la amplía de forma un tanto polémica, ya que, basándose en autores judíos, paganos y, sobre todo, en las crónicas de Indias, llega a la conclusión de que el demonio intenta imitar a Cristo allá donde se encuentre, es decir, para él todo lo que no se ajuste al más puro catolicismo es considerado como una práctica demoniaca[80].

Durante los siglos XVI y XVII, se puede percibir claramente cómo en Francia se da una obsesión, casi convulsiva, por contener el fenómeno de la brujería, por controlar toda manifestación que se salga de la norma marcada por el catolicismo, por delimitar algo tan intangible como la magia bajo la rigidez de las leyes dictadas por el hombre. A lo largo de estos años y en la práctica totalidad de este país, se suceden sumario tras sumario en una macabra hilera de sospechas, denuncias, confesiones y castigos, que irremediablemente acaban en la hoguera. Bodin, Rémy, Boguet y De Lancre se convierten en abanderados tanto del saber como de la violencia, para quienes la religión es la base del código penal, de un derecho esencialmente represivo y, por lo tanto, bastante primario. Parece mentira que a pocos años vista de estos sucesos, justamente en Francia triunfe como nunca antes la razón, iniciándose con ello un nuevo siglo marcado por sus luces en mengua de sus sombras.

80 Para un conocimiento más amplio del proceso judicial acontecido en Labourd, se recomienda consultar: Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, pp. 202-218; Levack, Brian P.: *Op. cit.*; y Henningsen, Gustav: *Op. cit.*.



19. *Personificación de la brujería*, siglo xiv. Londres: The British Library (Cotton MS Tiberius AVII, fol. 69).

1.3. ESTUDIOS ACTUALES SOBRE LA BRUJERÍA

La brujería ha fascinado y sigue atrayendo a un gran número de investigadores que intentan dar una explicación a este suceso. Historiadores del derecho y de las religiones, psiquiatras, psicólogos, sociólogos, antropólogos, filólogos, folcloristas y un amplio etcétera se esfuerzan por analizar, estudiar, comprender y justificar el auge que este fenómeno tiene, sobre todo, durante los siglos xv, xvi y xvii en la Europa occidental; propagación esta que desencadena la denominada «caza de brujas», con todos los miedos, frustraciones y desequilibrios que tras ella quedan ocultos. Ante la vasta cantidad de estudios realizados sobre este asunto, tan solo nos hemos hecho eco de los más destacados, aquellos que aportan alguna novedad, tanto de enfoque como de interpretación, a esta cuestión. Dichos trabajos son los que a continuación ofrecemos.

Para muchos antropólogos, la brujería se encuentra muy vinculada con ceremoniales religiosos paganos, cuyos ritos se siguen manteniendo alterados, degradados y envilecidos en este tipo de conventículos. A este respecto, Margaret Murray sostiene que los aquelarres no son otra cosa que pervivencias de un antiguo culto precristiano de la fertilidad, cuyo origen puede localizarse en los pueblos de la Europa occidental dedicados a la caza y al pastoreo.

> Considerado a la luz de un culto a la fertilidad el ritual de la brujería se hace más comprensible. Destinado este, en un principio, a la promoción de la fertilidad, fue degradándose poco a poco hasta convertirse en un método para debilitarla, y así, las brujas, que en otro tiempo habían contribuido a dar prosperidad a la gente y a la tierra expulsando todas las malas influencias, al correr del tiempo fueron consideradas ellas mismas como malas influencias, y, en consecuencia, fueron miradas con horror[81].

Esta misma opinión es compartida por Pennethorne Hughes, para quien el comienzo de este fenómeno se remonta a prácticas primitivas que, con el paso de los siglos, fueron perdiendo su sentido prístino, pero que se continuaron realizando mezcladas con ritos cristianos en las áreas rurales[82]. Michel Harrison intenta ampliar las teorías de Murray recurriendo al animismo y al chamanismo, con el objeto de explicar la evolución de las creencias religiosas que desembocan en el culto al falo, como símbolo de fertilidad. En determinadas culturas, la procreación del hombre implica la existencia de un poder superior, de una divinidad; la capacidad de transmitir vida lleva aparejada la idea de la inmortalidad y de la trasmigración; por ello las experiencias mágicas aparecen unidas al mantenimiento y activación de la fertilidad[83].

81 Murray, Margaret Alice: *The Witch-Cult in Western Europe. A study in Anthropology*, 1921, p. 32.

82 Para Hughes, ya en el siglo xiii, el culto entre los hombres del campo venía a ser una amalgama polivalente, una mezcla indiscriminada de prácticas de fertilidad, creencias dualistas de corte oriental, aportaciones mágicas procedentes del Mediterráneo y de países nórdicos, todo ello unido al ritual cristiano, a menudo interpretado de manera paródica. *Cfr.* Hughes, Pennethorne: *La brujería*, 1974, pp. 72-73 y 86.

83 Harrison, Michael: *The roots of witchcraft*, 1973, pp. 58-70 y 95-108.

Mircela Eliade, por su parte, da un salto cualitativo en este tipo de argumentaciones, al considerar que en el antiguo culto sexual no se busca la satisfacción carnal, ni el deseo de integrarse en la secta brujeril; sino que lo que atrae a una persona a convertirse en bruja son las fuerzas mágico-religiosas que, en teoría, proceden de las prácticas sexuales prohibidas[84]. A este respecto, Geoffrey Robert Quaife opina que:

> […] las brujas eran una gente especial que retenía una parte de la otra conciencia original que se había perdido durante los milenios de civilización europea, una civilización que desarrolló en exceso los aspectos racionales y lógicos del individuo. Solo las brujas conservaban dentro de la cristiandad racional de Occidente el conocimiento de los misterios espirituales más hondos que experimentaban los chamanes de antaño y que preservaran y desarrollaran en el seno de las religiones de la India[85].

Desde otro punto de vista, se considera la brujería como un problema meramente psiquiátrico[86] o incluso de histeria[87]. Para Gregory Zilboorg[88], el *Malleus maleficarum* es un verdadero manual de psiquiatría clínica. También R. E. Hemphill[89] y Robert E. L. Masters[90] confinan la brujería al mundo

84 Eliade, Mircea: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, 1992.

85 Quaife, Geoffrey Robert: *Op. cit.*, pp. 20-21.

86 Barnett, B.: «Witchcraft, psychopatology and hallucinations», 1965, pp. 439-445; Anderson, Rober D.: «The history of witchcraft: a review with psychiatric comments», 1970, pp. 1.727-1.735; Parson, A.: «Expressive symbolism in witchcraft and delusion: a comparative study», 1974, pp. 315-332; Ravensdale, Tom y Morgan, Johan: *The psychology of witchcraft*, 1974; y Estes, L.: «The medical origins of the European Witch Craze: a hypothesis», 1983, pp. 271-284.

87 A este respecto, López Ibor considera que las brujas no solo sufrían y contagiaban la histeria, sino también la melancolía, lo que lleva a establecer el paralelismo entre brujería y enfermedad mental, considerando ambas situaciones como un estado de extrañamiento social producido como reacción defensiva de la sensación frente a lo anómalo, lo raro o lo misterioso percibido siempre como una amenaza. *Cfr.* López Ibor, Juan J.: *¿Cómo se fabrica una bruja?,* 1976.

88 Zilboorg, Gregory: *The medical man and the witch during the Renaissance*, 1935.

89 Hemphill, R. E.: «Historical witchcraft and psychiatric illness in Western Europe», 1966, pp. 851-901.

90 Masters, Robert E. L.: *Eros and Evil: the sexual psychopathology of witchcraft*, 1966.

de la psiquiatría, vinculada a trastornos psicopatológicos relacionados con la sexualidad. En la mayor parte de los casos no se separa tajantemente la enfermedad psíquica de la dolencia física; de ahí que según Quaife:

> […] la insensibilidad de la piel podría deberse a una deficiente circulación periférica, a la artritis, a una apoplejía parcial, a deficiencias de vitamina B o a la sífilis más que a la 'histeria'. Los datos que aparecen en los historiales utilizados por quienes propugnan la tesis de la histeria son a menudo resultado de la tortura o se basan en habladurías populares. Por lo tanto, raramente pueden utilizarse como descripción científica de rasgos de la personalidad. […] Cuando Weyer [Wier] y sus coetáneos acusaron a algunas brujas de melancolía en lugar de atribuirles lealtad al diablo lo que hicieron fue describir a víctimas temporales de la depresión menopáusica y no a depresivas perturbadas de modo permanente[91].

Para este mismo autor, el aumento de los casos de brujería durante los siglos xvi y xvii tiene lugar porque las creencias en este fenómeno se expanden desde los estamentos dirigentes (la nobleza y el clero) hasta el pueblo llano, que lo relaciona con las tradiciones paganas heredadas de su propia cultura. Paulatinamente se va difundiendo la idea de que las brujas suponen una temible amenaza para la sociedad cristiana, en general, y para cada individuo, en particular. Una vez que se ha trasvasado el contexto particular al ámbito general, las explicaciones que la psicología y la psiquiatría ofrecen



20. Cerrini, Giovanni Domenico: *La maga Circe*. Venecia: Colección privada, siglo xvii.

91 Quaife, Geoffrey Robert: *Op. cit.*, p. 251.

sobre este tema son múltiples. Para Norman Cohn[92], la brujería no es otra cosa que una ilusión compleja, mediante la que se exterioriza las emociones y las inclinaciones más reprimidas del ser humano. Esa rebelión inconsciente acaba por convertirse en una imaginación colectiva que surge como resultado de la suma de cada ensueño personal e individual.

Algunos autores tratan de hallar una explicación psicológica de la brujería fijándose en determinados componentes de esa sociedad, más concretamente en el estamento eclesiástico. Así, W. R. Trethowan opina que la bruja no es más que una «figura de fantasía» creada por la proyección de la frustración sexual de los monjes, ya que, según él, resulta un tanto curioso que «los más enconados perseguidores de brujas hayan sido, precisamente, personas que habían hecho votos de castidad y celibato, y cuya sexualidad, por ello, se veía forzada a manifestarse por otro camino»[93]. Esta interpretación es compartida por Robert D. Anderson[94], para quien la represión de los «impulsos naturales» desemboca en las anormalidades y las perversiones sexuales que son uno de los rasgos más característicos de la brujería. Para él, el *Malleus maleficarum* es un compendio de castración de sus autores, que se proyecta una y otra vez en las ideas de impotencia (en el hombre) y de frustración genital (en la mujer) porque no posee pene.

Una de las posturas que más adeptos está teniendo en la actualidad es aquella en la que se establece una estrecha unión entre el fenómeno de la brujería y el consumo de drogas alucinógenas[95]. A este respecto Quaife puntualiza que:

> […] se encontraban alucinógenos naturales en el estramonio, la belladona, el beleño y la mandrágora bajo la forma de alcaloides como la atropina, la hios-

92 Cohn, Norman: *Los demonios familiares de Europa*, 1987, pp. 262-263.

93 Trethowan, W. R.: «The demonpathology of impotence», 1963, pp. 341-347.

94 Anderson, Rober D.: *Op. cit.*, pp. 1.727-1.735.

95 Langson-Brown, Walter: *From witchcraft to chemotherapy*, 1941; Conklin, G. N.: «Alkaloids and the witches sabbath», 1958, pp. 171-174; y Harner, Michel: *Hallucinogens and shamanism*, 1973.

> ciamina y la escopolamina. La atropina se usaba desde hacía siglos y era muy absorbible incluso a través de la piel intacta. Al aplicarla como 'ungüento de las brujas' a la piel más susceptible de la zona vaginal […] el efecto era inmediato: un sueño dominado por ilusiones de vuelo y fantasías sexuales. La piel venenosa del sapo, utilizada también por la bruja, contenía numerosas drogas, entre ellas la digitalina y el poderoso alucinógeno bufotenina, que producía una alucinación específica: la de volar[96].

Al ser la vagina una de las zonas más solicitadas para untarse con dichas pomadas, no es de extrañar que se produzcan inflamaciones e infecciones que pueden explicar las sensaciones de presión y de excitación, relacionadas con determinadas prácticas sexuales. «En el plano de la fantasmagoría, el sufrimiento físico provocado por el contacto con el palo de escoba y la absorción del ungüento se traducía en una relación penosa con un compañero dotado de un órgano viril excesivamente grande, y a veces incluso escamoso»[97].

Siguiendo esta línea, Elliot Rose explica la brujería como un culto de corte dionisíaco, en el que se llega al éxtasis mediante danzas frenéticas y orgías de carácter sexual que llevan al individuo a la comunión directa con lo divino[98]. Para García Atienza, el aquelarre acaba siendo la persistencia inconsciente de ritos ancestrales estimulados por el consumo de alucinógenos. La represión eclesiástica tan solo se limita a activar este inconsciente colectivo. Para él, la brujería «respondía a unas constantes culturales que el cristianismo y, sobre todo, sus representantes habían tratado primero de anular y que luego anatematizaron, reconociendo implícitamente su persistencia en la mente colectiva del pueblo. […] La

96 Quaife, Geoffrey Robert: *Op. cit.*, p. 244.

97 Culiano, Ioan Petru: *Op. cit.*, p. 207.

98 Elliot Rose considera que la brujería se manifiesta en las prácticas de grupos autónomos entregados a la liberación extática, sin un soporte doctrinal homogéneo ni articulado. Solo a partir de 1215 el elemento «satánico» comienza a tener entidad, a consecuencia del aporte intelectual de los goliardos errantes, inclinados por su ideología a participar en celebraciones de carácter orgiástico. Rose, Elliot: *A razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism*, 1962, pp. 154-170.

evidencia estaba en el aquelarre, en los supuestos maleficios, en los estados alterados de conciencia provocados por el conocimiento intuitivo de alucinógenos que componían la base de sus ungüentos mágicos»[99].

El predominio de las brujas sobre los brujos da lugar a que el fenómeno de la brujería se relacione, sobre todo, con las mujeres; de ahí que muchos estudiosos consideren que el origen de esta cuestión debe buscarse en la misoginia. En la actualidad esta teoría encuentra un amplio eco entre las corrientes feministas, algunas de las cuales califican a la brujería como «el primer movimiento feminista de los tiempos modernos»[100], llevando al extremo la opinión de Jules Michelet, quien considera a las brujas como campesinas rebeldes, sublevadas contra su estado social en los «siglos de la desesperación»[101].

Para Rosemary Ruether la causa de la misoginia radica en la sexualidad femenina. En la Edad Media, la mujer estaba sexualmente reprimida hasta el matrimonio. Luego, tras un periodo de actividad como esposa, se la obliga a refugiarse en su papel de madre y a reprimir de nuevo sus deseos eróticos. La realidad, sin embargo, es que muchas mujeres, insatisfechas, siguen mostrando interés por el sexo, lo que debe de asustar al varón en una sociedad puramente patriarcal. En ello Ruether basa el rechazo del hombre hacia las mujeres, de manera especial hacia las viejas, rechazo este potenciado por el ascetismo cristiano y por la misma Biblia, donde se las toma como seres inferiores al varón[102]. También para E. William Monter[103] la brujería es un problema de misoginia, con el que se pretende combatir no a Satanás, sino a la misma mujer.

En esta época se divulga la imagen de grandes hombres que a lo largo de la historia sucumben a causa de las mujeres. El paradigma es

99 García Atienza, Juan: *Guía de las brujas de España*, 1986, p. 87.

100 Hughes, Pennethorne: *Op. cit.*, p. 85.

101 Michelet, Jules: *La bruja*, 1987.

102 Ruether, Rosemary: «The persecution of witches: a case of sexism and ageism», 1974, pp. 291-295.

103 Monter, E. William: *Witchcraft in France and Switzerland: the borderlands during the Reformation*, 1976.



21. Cornelisz, Jacob: *Saul bij de heks van Endor* («Saul y la bruja de Endor»). Ámsterdam: Rijksmuseum, 1526.

Adán, seguido de David, Salomón, Sansón, Marco Antonio, Sócrates, Aristóteles[104], etc. Los motivos para este creciente odio hacia el sexo femenino son complejos. Las guerras y las pestes ocasionan un desequilibrio demográfico, produciendo un predominio de las hembras sobre los varones. Ello da lugar a un aumento de mujeres sin pareja: solteras o viudas. De ahí que la sociedad patriarcal las considere o santas o perversas. Según Monter, la perversidad se decanta hacia la brujería. Y dada la disminución de la santidad, el hombre cree en un peligroso incremento

104 Aristóteles constituye un tema popular muy difundido sobre todo durante la Edad Media, de manera particular en los *fabliaux*. El *Lai d'Aristote*, por ejemplo, muestra al filósofo ensillado y embridado por una hurí hindú, trotando por el jardín. En muchas catedrales góticas francesas, como las de Lyon y la de St. Valéry-en-Caux, puede verse la escultura de Aristóteles, con su barba, su toga y su bonete doctoral, caminando a cuatro patas y llevando cargada a sus espaldas a la hurí hindú, montada en una silla y con un látigo en las manos. *Cfr.* Highet, Gilbert: *La tradición clásica*, 1954, t. I, pp. 98-99.

de las brujas, con las consecuencias que ello entraña. Por lo que la persecución se impone como un remedio necesario para la supervivencia de la humanidad. Para Stanislav Andreski[105], este temor hacia las mujeres aumenta también a causa de un nuevo azote en la sociedad Europea: la sífilis, enfermedad dolorosa y a menudo moral, cuyo agente transmisor es la mujer dedicada especialmente al comercio carnal.

Junto al problema de la misoginia, se encuentra el del racismo, ya que tanto a las mujeres —sobre todo las mayores y pertenecientes al pueblo llano— como a los extranjeros —con diferente cultura, religión o incluso color de piel— se les achacaba la pertenencia a sectas relacionadas con la brujería. Monter puntualiza que con frecuencia el ser de una raza distinta es motivo suficiente para levantar sospechas[106]. A este respecto, Caro Baroja recuerda que los vascos españoles señalan a las mujeres francesas como posibles brujas; y que en 1618 el sacerdote de Rentería, Martínez de Isasti, envía un escrito, «por mandado del Señor inquisidor Campofrío en Madrid», en el que pide «se limpie aquella tierra [sc. Guipúzcoa], que la sospecha es de extranjeros franceses y navarros»[107].

A finales de la década de los sesenta se produce un cambio en los estudios sobre brujería, a través de una serie de investigaciones agudas e inteligentes realizadas por Carlo Ginzburg[108], Hugh Trevor-Roper[109] y Robert Mandrou[110]. A comienzos de los setenta surgen ya los primeros estudios regionales importantes, tal y como se demuestra con los ensayos de Alan Macfarlane[111], Michel de Certeau[112], Keith

105 Andreski, Stanislav: «The syphilitic shock: a new explanation of the witch burnings», 1982, pp. 7-26.

106 Monter, E. William: *Op. cit.*, pp. 45-95.

107 Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, p. 249.

108 Ginzburg, Carlo: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, 1966.

109 Trevor-Roper, Hug: «The European Witch-Craze of the 16th and 17th centuries», 1967, pp. 3-25.

110 Mandrou, Robert: *Magistrats et sorciers en France au XVIe siécle. Une analyse de psychologie historique*, 1968.

111 Macfarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1999.

112 Certeau, Michel de: *La possession de Loudun*, 1970.

Thomas[113], H. C. Erik Midelfort[114], Paul Boyer y Stephen Nissenbaum[115], William Monter[116], Alfred Soman[117], Robert Muchembled[118], Gustav Henningsen[119], Christina Larner[120], John Putnam Demos[121], Emmanuel Le Roy Ladurie[122], Jeffrey Burton Russell[123], Norman Cohn[124], Richard Kieckhefer[125], Echvarcl Peters[126] y Franco Cardini[127].

En la década de 1990 el interés en torno a la brujería se centra en estudios realizados bajo un enfoque de género, el folclore, el análisis del discurso, el psicoanálisis y la historia del arte (Jonathan Barry y Owen Davies[128], Ronald Hutton[129] y Fabián Alejandro Campagne[130]). Dentro

113 Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England*, 1971.

114 Midelfort, H. C. Erik: *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, 1972.

115 Boyer, Paul y Nissenbaum, Stephen: *Salem Possessed: The Social origins of Witchcraft*, 1974.

116 Monter, E. William: *Op. cit.*

117 Soman, Alfred: «Les proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1640)», 1977, pp. 790-814; y «The Parlament of Paris and the Great Witeh Hunt (1565-1640)», 1978, pp. 30-44.

118 Muchembled, Robert: «Sorciéres du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux xvie et xviie siècles», 1978, pp. 155-261; y *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*, 1981.

119 Henningsen, Gustav: *Op, cit.*

120 Larner, Christina: *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*, 1981.

121 Putnam Demos, John: *Entertaining Satan: Witchcraft and The Culture of Early New England*, 1982.

122 Le Roy Ladurie, Emmanuel: *La sorcière de Jasmin*, 1983.

123 Russell, Jeffrey Burton: *Witchcraft in the Middle Ages*, 1972.

124 Cohn, Norman: *Op. cit.*

125 Kieckhefer, Richard: *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, 1976.

126 Peters, Edward: *The Magician, the Witch and the Law*, 1978.

127 Cardini, Franco: *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medievale*, 1979.

128 Barry, Jonathan y Davies, Owen (eds.): *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*, 2007.

129 Hutton, Ronald: «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?», 2004, pp. 413-434.

130 Campagne, Fabián Alejandro: «El largo viaje al sabbat: la caza de brujas en la Europa moderna», 1997, pp. IX-CXIII.

de esta relación no deberíamos olvidar a Wolfgang Behringer[131], Brian Levack[132], Éva Pócs[133], Gábor Klaniczay[134], Massimo Centini[135], Pierrette Paravy[136], Lyndal Roper[137], James Sharpe[138], Robin Briggs[139], Stuart Clark[140], Federico Pastore[141] y Maria Sofia Messana[142], por mencionar tan solo los más destacados. Al comienzo del siglo XXI se siguen potenciando las investigaciones sobre este tema lideradas por Lu Ann Homza[143], Armando Maggi[144], Walter Stephens[145], Elia Nathan Bravo[146], Giulia Poggi[147], Franca Romano[148], Esther Cohen[149], Hilaire Kallendorf[150], Ade-

131 BEHRINGER, Wolfgang: *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*, 1987.

132 LEVACK, Brian P.: *Op. cit.*

133 PÓCS, Éva: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, 1989.

134 KLANICZAY, Gábor: *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, 1990.

135 CENTINI, Massimo: *Stregoneria. Demoni e magia nel Piemonte medievale*, 1992.

136 PARAVY, Pierrette: *De la Chrétienté romaine a la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants* (vers 1.340-vers 1.530), 1993.

137 ROPER, Lyndal: *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, 1994.

138 SHARPE, James: *Instruments of Darkness: Witches in England, 1550-1750*, 1996.

139 BRIGGS, Robin: *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, 1996.

140 CLARK, Stuart: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, 1997.

141 PASTORE, Federico: *Op. cit.*

142 MESSANA, Maria Sofia: *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, 2007.

143 HOMZA, Lu Ann: *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, 2000.

144 MAGGI, Armando: *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, 2001.

145 STEPHENS, Walter: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and The Crisis of Belief*, 2002.

146 BRAVO, Elia Nathan: *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, 2002.

147 POGGI, Giulia: *I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seiscento*, 2002.

148 ROMANO, Franca: *Laura Malipiero strega. Storie di malie e sortilegio nel Seicento*, 2003; y *Donne, passioni, possessioni*, 2004.

149 COHEN, Esther: *Con el Diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, 2003.

150 KALLENDORF, Hilaire: *Exorcism and Its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, 2003.

lina Sarrión[151], María Tausiet[152], Rafael Mérida Jiménez[153], María-Helena Sánchez Ortega[154], María Jesús Zamora Calvo[155], Alberto Ortiz[156], Norma Blazquez Graf[157], Mina García Soormally[158], Silvia Federici[159], Fabián Alejandro Campagne[160], Gunnar W. Knutsen[161], Eva Lara Alberola[162], Cecilia López Ridaura[163], Gerardo Fernández Juárez[164] (2011) y Claudia Carranza Vera[165], entre otros.

151 Sarrión, Adelina: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos xvi a xix*, 2003.

152 Tausiet, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo xvi*, 2004; y *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, 2007.

153 Mérida Jiménez, Rafael M.: *El gran libro de las brujas. Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*, 2004.

154 Sánchez Ortega, María-Helena: *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, 2004.

155 Zamora Calvo, María Jesús: *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos xvi y xvii)*, 2005; con Ortiz, Alberto (eds.): *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, 2013; y *Brujas de cine*, 2016.

156 Ortiz, Alberto: *Magia y Siglo de Oro. La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura en español de los siglos xvi y xvii*, 2007; *Tratado de la superstición occidental*, 2009; y *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*, 2015.

157 Blazquez Graf, Norma: *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*, 2008.

158 García Soormally, Mina: *Magia, hechicería y brujería. Entre* La Celestina *y Cervantes*, 2011.

159 Federici, Silvia: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, 2013.

160 Campagne, Fabián Alejandro: *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, 2009.

161 Knutsen, Gunnar W.: *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*, 2009.

162 Lara Alberola, Eva: *Hechiceras y brujas en la literature española de los Siglos de Oro*, 2011; y con Montaner, Alberto (coords.): *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, 2014.

163 López Ridaura, Cecilia: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo xviii*, 2011.

164 Fernández Juárez, Gerardo: *Maleficios corporales. Posesiones, hechicería y chamanismo en España y América (siglos xvi-xxi)*, 2011; y *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos xvi y xxi)*, 2012.

165 Carranza Vera, Claudia (ed.): *La ascención y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, 2013.

Vestigios de ritos paganos encaminados hacia cultos de fertilidad, histerismo generado por continuas represiones, anhelo de hacerse con las fuerzas infundidas por prácticas sexuales, ensueños originados por consumo de drogas alucinógenas, escenas de corte dionisíaco, odios intensos hacia la mujer, atisbos de racismo y un largo etcétera constituyen cientos de análisis, estudios y opiniones surgidos con la intención de dar respuesta a un fenómeno como el de la brujería que, en los siglos xvi y xvii, supone el máximo triunfo de la intolerancia, de la coacción y de la crueldad. Cuando los ecos de mil hogueras aún siguen crepitando en nuestro pasado, preferimos acabar este apartado con las palabras que Caro Baroja dice al respecto:

> […] este negocio de la Brujería es más para producir piedad que otra cosa: piedad hacia los perseguidos, que desearon llevar a cabo cosas malas, aunque no las hicieron, que vivieron vidas frustradas y trágicas en su mayor parte. Piedad también hacia los perseguidores, porque se consideraron amenazados por peligros sin cuento, y sólo por esto reaccionaron brutalmente. Y en una época en la que hemos visto florecer no sólo una serie de sistemas filosóficos llamados existencialistas, sino también un modo de vivir existencial, conforme al cual el hombre rompe todas las barreras y convenciones para enfrentarse con su propia angustia, podemos imaginarnos mejor que en tiempos placenteros en lo que la moral pública y las filosofías y creencias religiosas imperantes tenían un tinte marcadamente optimista, cuál sería la situación del que descubría en sí, espantado, ora un poder demoníaco, ora una sujeción miserable a este poder, ejercido por un enemigo próximo y odiado, tras años y años de vecindad, de sospecha. ¡Cuántos hombres, y sobre todo, cuántas mujeres habrán vivido dominados por la angustia secular y por un concepto de lo real completamente distinto al nuestro![166].

166 Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*, 1995, pp. 318-319.



22. *Brujas quemadas y torturadas*, segundo cuarto del siglo XIV.
Londres: The British Library (Royal 16 GVI, fols. 64).

2

Magia

Cualquier intento de definir la magia resulta bastante infructuoso, ya que nos encontramos ante un compendio de irracionalidad, que no se puede reducir a formulaciones lógicas. Pero esta dificultad no ha de conducirnos a un abandono en nuestro propósito clarificador. Todo lo contrario. Nos exige mayor rigor y precisión en un afán por dar coherencia y ordenación a fenómenos que directa o indirectamente aparecen relacionados con la magia. En este sentido, Celio Calcagnino resume de una forma alegórica lo que para él constituye la esencia de la magia, recurriendo para ello a la descripción de su nacimiento:

> Érase una vez, cuando la Vaciedad se lió con el Milagro, y en furtivo ayuntamiento engendró la Magia, segunda de apellido. Temiendo que la Verdad, su eterna enemiga y con armas iguales tantas veces vencedora, le matase la criatura, la confió a la Desvergüenza y el Temor, unidos en matrimonio. Estos la pusieron a buen recaudo en el seno de la Incomprensibilidad, con encargo de que se le proporcionase educación furtiva, bajo los sonajeros de las Hechiceras. Así creció, donde dio a la luz la Credulidad. Esta, agradecida a los favores de su madre, intercambia alimentos, digamos de *antipelargizei* —a la recíproca, como las cigüeñas—, ya que, de otro modo, pronto moriría[167].

167 Moya, Jesús: *Op. cit.*, p. 178. «Vanitas olim iuncta miraculo, furtivo concubitu progenuit Magiam secundam cognomine; reformidansque ne forte veritas, cum qua perpetuas inimicitias gerit, a qua etiam paribus signis congressa, saepius profligata est, suum partum enecaret, illum impudentiae ac timori iunctis connubiali foedere commendauit: at illi in sinu incomprehensibilitatis e vestigio collocarunt, mandaruntque furtim, et sub praestigiarum crepundiis aeducandam. Quae mox in grandiorem aetatem adulta, iamque pinnulis praemunita, euolauit in fatuorum arces, ibique nidulans, credulitatem peperit. Quae, ut pote parentis

Originariamente, bajo la denominación de magia se engloba una serie de conocimientos y de poderes detentados por la casta sacerdotal medopersa de los magos[168]. De ahí que se la considere como la quintaesencia de la teúrgia, por medio de la cual determinados hombres pueden llegar a relacionarse con los dioses a través de ciertos ritos de tipo externo, o bien mediante ejercicios mentales. Es decir, aplicando procedimientos mágicos específicos a una finalidad religiosa, la teúrgia permite evadir las leyes de la determinación cósmica que ligan al hombre a una condición inferior[169]. A este respecto, Porfirio señala como objetivo de las prácticas teúrgicas, no ya la pretensión de forzar mágicamente la voluntad de los dioses, sino de lograr, mediante sucesivas purificaciones, una condición por la que el alma es capaz de distinguir a los ángeles de los demonios[170].

En *Sobre los misterios de los egipcios*, que se atribuye a Jámblico[171], se destaca el carácter predominantemente operativo de la teúrgia. Se indica que deben rechazarse las seguridades que ofrece la actividad racional, haciendo, sobre todo, hincapié en las fuerzas de acción que se obtienen al canalizar impulsos extraños e insondables. Se considera que no es el pensamiento el que dirige los ritos del teúrgo: «la unión teúrgica se obtiene gracias a la eficacia de ciertos actos incomprensibles, ejecutados con la oportuna observancia, mediante el auxilio de símbolos inefables que constituyen el lenguaje de los dioses»[172].

beneficiis grata, illam mutuo enutrit, et quasi *antipelargizei*, alioqui breui interituram». Calcagnino, Celio: «Amatoriae Magiae Compendium», en *Catalogum operum post praesationem inuenies, et in calce Elenchum. In dicanda enim erant retrusiora, quaedam ex utriusque linguae thesauris, quae passim infercintur, et ad aeterum scripta intelligenda pernecessaria sunt*, 1544, fols. 497-503.

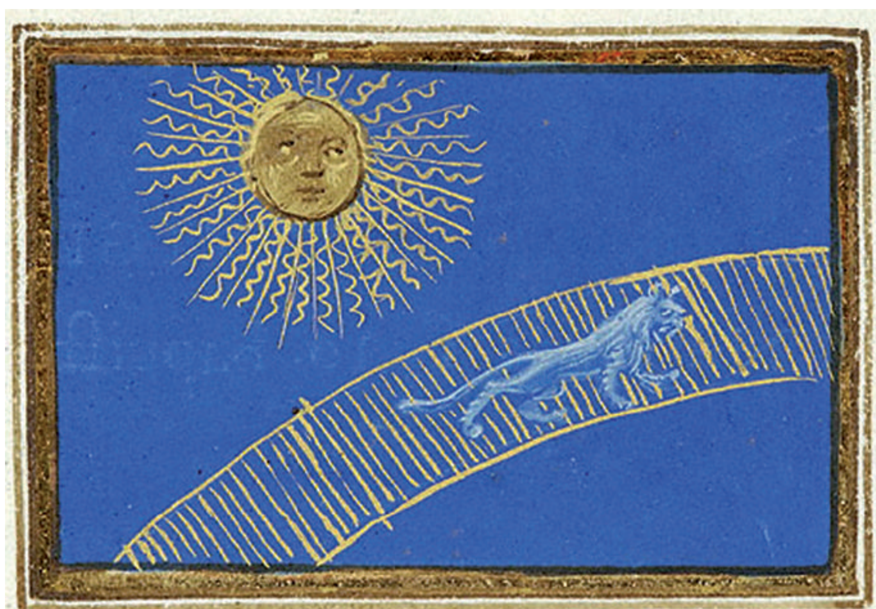
168 Herodoto: *Historia*, 2000, t. 1, lib. 1, pp. 101, 107 y ss., 120 y 132.

169 *Cfr.* Castiglioni, Arturo: *Encantamiento y magia*, 1993; y Culiano, Ion Petrus: *Op. cit.*, pp. 210-231.

170 Porfirio: *Porphyrii Vita Plotini*, 1964.

171 Jámblico: *Sobre los misterios de los egipcios*, 1997.

172 *Ibidem*.



23. *Libro de horas*. Florencia, entre 1490 y 1499. Nueva York: Morgan Library (MS M. 14, fol. 10r).

La teúrgia adquiere cierto prestigio y consideración bajo el reinado de Juliano el apóstata[173], quien llega incluso a elaborar una cosmovisión mágica. Para él, el Sol se halla rodeado de una cohorte de planetas-dioses que se mueven a su alrededor. De modo semejante, el Bien Supremo preside la asamblea de las ideas y les otorga el ser, la belleza, la bondad, la unidad y toda perfección. Los «dioses visibles del universo» están ahí en lo alto; pero solo son expresión de númenes invisibles de una

173 Aunque Juliano había recibido las órdenes menores e incluso había dado lectura pública de los libros sagrados de los cristianos en las iglesias, cuando sucede a su primo Constancio II, hijo de Constantino el Grande, muestra una inclinación muy definida hacia la magia y sus poderes. Exalta la teúrgia, manifiesta su interés por aquellos hombres que llevan a cabo extraños prodigios e, incluso, va personalmente a buscar a Máximo de Éfeso, famoso taumaturgo, del que aprende las doctrinas esotéricas de los neoplatónicos, las artes de leer el porvenir y de relacionarse con los dioses. *Cfr.* Montero Díaz, Santiago: *Biografía completa de Juliano el Apótata*, 1969; Braun, René y Richer, Jean: *L'Empereur Julien: de l'histoire à la légende (331-1715)*, 1978; y Browning, Robert: *The emperor Julian*, 1977.

región superior y distinta. Según su pensamiento, existen tres universos: el mundo sensible, el mundo inteligente y el mundo inteligible o región superior. A cada una de estas regiones corresponde un Sol particular, que es el centro de cada sistema. El Sol material es causa de los bienes sensibles, el Sol inteligente es el logos cósmico que está ligado a la luz interior de nuestro espíritu. Finalmente en el mundo inteligible, aparece la gran realidad del Bien Supremo. Juliano se percata de que estas concepciones no pueden ser alcanzadas por el común de las gentes, de ahí que únicamente el filósofo o, quizás mejor, el sacerdote del culto solar sea el destinatario de la teúrgia[174]. Su inclinación a la magia queda recogida en numerosos relatos, donde se condena dicha práctica y se aboga por la conversión del alma, tal y como se documenta en:

> San Gregorio Nacianzeno, en la Oración primera contra Juliano refiere, que habiéndose metido el Emperador Juliano en compañía de encantadores, y hechiceros, a donde apostató y renegó de la fe, en una obscurísima cueva, como es costumbre desta miserable gente, enemiga de la luz, y dentro oyese ciertas invocaciones de demonios, oyendo muy grande estruendo y ruido y viendo los escuadrones del infierno vestidos de horror y fuego, concibió grandísimo temor y espanto, y no sabiendo de qué valerse, hizo la señal de la sagrada cruz en su descomulgada frente, como lo había aprendido cuando era cristiano; y en ese punto que apareció la señal de la cruz, desaparecieron los demonios, aunque no bastó este prodigioso milagro, y gran socorro de la cruz, para reducir a penitencia su coraçón[175].

A esta noción positiva de la magia se superpone una connotación negativa, al considerar que es inherente a este tipo de artes una tendencia a la ejecución del mal. De ahí que toda persona que la practique inspire socialmente desconfianza y repulsión. Este sentimiento de rechazo se manifiesta en las culturas tanto judía, como griega y romana, llegando incluso a pensar que magos y brujos pueden establecer vínculos de comunicación entre el mundo divino y el humano, por medio de pactos

174 *Cfr.* Bowersock, Glen Warren: *Julian the Apostate*, 1978; y Vidal, Gore: *Julián el apóstata*, 1983.
175 Navarro, Gaspar: *Op. cit.*, disputa XXXVI, fol. 117b.

con Satanás y sus secuaces. A este respecto, Platón considera al amor como un gran demonio cuya misión es la de

> [...] interpretar y transmitir a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, de los unos las súplicas y sacrificios y de los otros los mandatos y recompensas por los sacrificios; y, al estar en medio de unos y otros, rellena el espacio entre ambos, de suerte que el todo quede unido consigo mismo. A través de él se realiza la adivinación toda y el arte de los sacerdotes se refiere a los sacrificios y ritos de iniciación, a los ensalmos a la adivinación toda y a la magia. La divinidad no entra en contacto con el hombre, sino que a través de este demon tiene lugar toda relación y diálogo entre dioses y hombres, tanto cuando están como cuando duermen[176].

Judíos, griegos y romanos también asocian las prácticas mágicas con los pueblos extranjeros, justificando de este modo su desprecio y ataque hacia toda manifestación cultural que no se ajuste a sus cánones. Aunque para ellos el país mágico por excelencia es Egipto, hasta el punto de que los judíos consideran que: «de los diez *kabs* de magia que bajaron al mundo, nueve se los quedó Egipto y el resto se repartió por el resto de las gentes»[177].

176 Platón: *El banquete*, 2000, pp. 106-107.

177 *Kidaushim*, 496. Paradójicamente, en la era ya cristiana los judíos son tomados con frecuencia como una etnia de magos profesionales; y esto queda testificado no por autores ajenos a esta religión, como Juvenal o Plinio, sino por el judío Flavio Josefo o el mismo Filón de Alejandría, quien fija una clara distinción entre la magia buena y la mala, la teúrgia y la goecia. *Cfr.* García-Font, Juan: *Magia-Brujería-Demonología*, 1977.



24. *El mago Zoroastro*, 1425. Londres: The British Library (Add. MS. 39.844, fol. 51).

Al llegar aquí debemos puntualizar que el primer efecto que cualquier manifestación mágica produce es el de admiración. En este sentido, magia y milagro coinciden, hasta tal punto que nos es difícil establecer la frontera entre una y otra. De ahí que para investigadores como Jesús Moya[178] es importante marcar una frontera definida entre ambos fenómenos, porque según se admita o se niegue la posibilidad de milagros goéticos, la magia mala será dañina o simple embeleco. Si

178 Moya, Jesús: *Op. cit.*, pp. 47-53.

la teúrgia aparece como comercio con las potencias superiores, la goecia se muestra como relación con las fuerzas inferiores, presentándose, por una parte, como activación de ciertas fuerzas materiales, a través de ritos, también como animación de difuntos para conseguir relacionarse con el mundo de los muertos. Por ello recibe la calificación de demoniaca.

Sin embargo, descubrimos que en la Biblia existe poco fundamento para relacionar los poderes mágicos con la intervención diabólica.

> La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría. Por esto Dios les envía un poder engañoso, para que crean en la mentira y sean condenados cuantos, no creyendo en la verdad, se complacen en la iniquidad (Tesalonicenses 2: 9-11).
>
> Hizo grandes señales, hasta hacer bajar fuego del cielo a la tierra delante de los hombres (Apocalipsis 13: 13).

Al demonio se le atribuyen distintas operaciones, como las sugestiones, las enfermedades, las posesiones, etc., pero ninguna actividad mágica propiamente dicha. Ni siquiera en el relato de las tentaciones de Cristo en el desierto se insinúa este tipo de operaciones por parte del diablo.

> Y acercándose el tentador, le dijo: «Si eres hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan». Pero él respondió, diciendo: «Escrito está: "No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios"». Llevándole entonces el diablo a la ciudad santa, y poniéndole sobre el pináculo del templo, le dijo: «Si eres hijo de Dios, échate de aquí abajo, pues escrito está: "A sus ángeles encargará que le tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra una piedra"». Díjole Jesús: «También está escrito: "No tentarás al Señor tu Dios"». De nuevo le llevó el diablo a un monte muy alto, y mostrándole todos los reinos del mundo y la gloria de ellos, le dijo: «Todo esto te daré si de hinojos me adorares». Díjole entonces Jesús: «Apártate, Satanás, porque escrito está: "Al Señor tu Dios adorarás y a Él solo darás culto"». Entonces el diablo le dejó, y llegaron los ángeles y le servían (Mateo 4: 3-11).

Remontándonos al Génesis, donde se localiza el fragmento en el que se prueba la fidelidad de Eva, se nos hace referencia a un saber prohibido, pero se trata del conocimiento del bien y del mal.

> Pero la serpiente, la más astuta de cuantas bestias del campo hiciera Yavé Dios, dijo a la mujer: «¿Con que os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso?». Y respondió la mujer a la serpiente: «Del fruto de los árboles de paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: "No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir"». Y dijo la serpiente a la mujer: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Génesis 3: 1-5).

Un episodio clásico de magia en el Antiguo Testamento lo encontramos en el enfrentamiento entre Moisés y Aarón y los magos del faraón de Egipto (Éxodo 7). Mucho se ha discutido sobre el alcance de aquella magia egipcia, que en parte contrahacía los milagros, pero nadie ha podido demostrar que aquellos magos fuesen instrumentos del demonio, como tampoco que lo fuera Balaam, el adivino practicante de una magia imprecatoria, según el relato de Números 22-23.

Tenemos que entrar en el mundo apocalíptico para encontrar una cierta teoría de magia demoniaca en relación con situaciones escatológicas. Una característica premonitoria del fin de los tiempos es el despliegue de poderes taumatúrgicos con fines de propaganda por parte de las fuerzas del mal, dirigidas por el Anticristo (Apocalipsis 13). Pero no es este el lugar más indicado para una exposición del pensamiento apocalíptico y de la coyuntura histórica que lo propicia. Resulta más pragmático releer el libro de la *Revelación* o *Apocalipsis* para descubrir que en las cercanías del fin del mundo, el poder demoniaco es bastante convencional, donde prima para Jesús Moya la «permisión divina limitada, en función de cierta visión dramática de la historia universal, con la óptica de un determinado grupo religioso. El mensaje final es optimista, al menos para la minoría electa»[179].

179 Moya, Jesús: *Op. cit.*, p. 53.

Al llegar a este punto ya podemos comprobar cómo paulatinamente se produce una evolución semántica de lo mágico y, desde el noble enclave de los magos medopersas que describe Jenofonte[180], o el de los sabios caldeos vinculados al entorno real según el libro bíblico de Daniel[181], el término evoluciona hasta significar un tipo de magia particular: aquella que persigue activar las fuerzas ocultas de la naturaleza. Si la teúrgia aparece como comercio con las potencias superiores, la goecia se muestra como relación con las fuerzas inferiores. A esta distinción se refiere el padre Feijoo con las siguientes palabras:

> Como entre todos, los dioses infernales, por la lóbrega habitación del abismo y por el destino a atormentar las almas de los infelices, se juzgaban los más crueles y que se deleitaban en la aflicción de los mortales, se pusieron los ojos en ellos para el ministerio de dañar unos hombres a otros. Ve aquí el origen de la magia demoniaca, que es la que hoy absolutamente entendemos siempre que, sin aditamentos, decimos *magia*. La que hoy, digo entendemos, porque esta voz entre los antiguos era indiferente para significar tres especies diversísimas de magia: la natural, la teúrgica y la goética. La natural, a quien también hoy damos este nombre, y viene a ser lo que llamamos secretos de la Naturaleza, es la que por penetración de las virtudes de varias cosas naturales



25. *Un mago estudiando los cielos*, mediados del siglo XIV. Londres: The British Library (Royal MS 6 E VII, fol. 447v).

180 Jenofonte: *Ciropedia*, 2000, 8, 1, 8; y 8, 3, 6.

181 «Entonces hablaron los caldeos al rey en lengua aramea: Viva para siempre, ¡oh rey! Di a tus siervos el sueño y te daremos su interpretación. Respondió el rey diciendo a los caldeos: La cosa se me ha ido, y si no me mostráis el sueño y su interpretación, seréis descuartizados y vuestras casas convertidas en muladares» (Daniel 2: 4-5).

> produce efectos admirables al común de los hombres, que ignora aquellas virtudes. La teúrgica, como imaginaban los gentiles, era una magia santa, que por el íntimo comercio con las deidades celestes y benéficas, ejecutaba cosas prodigiosas, y pedía una grande pureza de espíritu, así como la intención de los que la practicaban siempre era pura y ordenada a beneficio de los hombres. En fin, daban el nombre de goética a la que nosotros apellidamos negra o diabólica, y el vulgo llama hechicería. *Theurgica* es lo mismo que divina. Pero la voz *goética* significa cosas de encanto[182].

2.1. MAGIA NATURAL

La magia, tanto teúrgica como goética, se revela a través de tintes que giran en torno a lo maravilloso gracias a la acción ejercida por los espíritus o los démones. La palabra «demonio» etimológicamente no es un sustantivo —como ocurre en el caso del español—, sino adjetivo, procedente del griego *tò daimónion*, 'lo demoniaco'. El sustantivo correspondiente es *daímon*, que se puede traducir como 'demon'. En el contexto de los tratados de magia no se plantea oposición alguna entre ángeles, demonios y démones, pudiéndose tomar todos ellos como sinónimos. El rango intermedio de los démones lo establece Platón en su célebre texto del pandemonio: «Todo lo demoniaco es intermedio entre lo divino y lo mortal»[183]. Estos seres intermedios se conciben con diferentes rangos y grados de iniciación. Los démones platónicos vienen a ser instrumentos de los medios de comunicación de la divinidad, que se ponen de manifiesto a través de oráculos, presagios, sueños, corazonadas, etc. Según esta doctrina, es inútil invocar a un dios, suplicarle, aplacarle. Los dioses están permanentemente reunidos y lo único accesible al mortal son sus mensajeros, los démones. A este respecto, para Apuleyo, «los démones son genéricamente animales, por su mente racionales, por su índole pasivos, corporalmente aéreos y cronológicamente eternos» (*El dios de Sócrates,* 13). Esta definición la recoge santo Tomás

182 FEIJOO, Benito Jerónimo: *Teatro crítico: ensayos filosóficos*, 1985, p. 125.

183 PLATÓN: *Op. cit.*, p. 202.

de Aquino en su *Summa Theológica* (t. 1, quaest. 51, art. 1). Para san Agustín, esta admiración ante lo extraordinario también se produce en la propia naturaleza, cuyos fenómenos son tenidos como milagros, ya que si se medita sobre ellos producen idéntico asombro y fascinación. Según esto, lo mágico se puede separar conceptualmente de lo diabólico e insertarse en el curso de la naturaleza, aunque sea con carácter excepcional[184]. Se perfila así una idea de magia natural en la que quedan comprendidos todos los sucesos inexplicables o inexplicados.



26. *Libro de horas*. Norte de Francia o Flandes, *circa* 1460. Nueva York: Morgan Library (MS. M. 194 fol. 151v).

Sin tratar en profundidad las raíces históricas de este tipo de magia, tan solo mencionaremos la que llega a su consolidación durante el periodo escolástico de la Edad Media. De ahí que Alberto Magno, por ejemplo, contraponga la magia natural a la adivinación que practican tanto hechiceros como nigromantes, estimando la primera como óptima y lícita, al estar fundada en propiedades de la naturaleza creada por Dios, sin más limitaciones que la ley o la voluntad divina[185]. Guillermo de París se refiere explícitamente a esta magia natural, no demoniaca, que como la medicina puede producir curaciones. Sin negar la realidad de este tipo

184 *Cfr.* Walker, Daniel Pickering: *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, 1958, pp. 75-84; y Eamon, William: *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, 1994.

185 Magno, Alberto: *De mineralibus, et rebus metalicis libri quinque*, 1569.

de magia natural, santo Tomás de Aquino prefiere considerar las artes mágicas excluidas de toda ciencia, al tenerlas como falacias del diablo y, por consiguiente, indebidas[186]. A partir de aquí se plantea la necesidad de discernir lo natural de lo demoniaco, la realidad de la ilusión. En este sentido, Roger Bacon cree que esto es posible por vía del experimento, siendo justamente lo empírico una de las bases en las que se sustenta la nueva mentalidad científica que surge durante el Renacimiento[187].

En general, el Siglo de Oro es bastante favorable a la noción de magia natural, sobre todo a dos de sus vertientes: la de la astrología y la de la alquimia. Para el hombre de este tiempo la magia no es más que una mera bifurcación casual en los vínculos de simpatía o de antipatía con los que queda comunicado todo el universo. Lo mágico inunda también la medicina de la época, tal y como aparece documentado por Pedro de Abano en su *Conciliador*, donde se comparan las artes sugestivas e incluso hipnóticas con las fórmulas sacramentales[188], que originará un gran escándalo y la reprobación eclesial.

A la hora de contraponer la magia natural a la demoniaca, descubrimos que no nos resulta tan fácil discernir hasta qué punto los pensadores renacentistas mantienen una tendencia consciente y clara hacia el primer tipo. Como recordaremos, la doctrina filosófica dominante es la del neoplatonismo tardío sintetizado con el neopitagorismo. En este sentido, resulta obvio constatar que los sistemas filosófico-teológicos que admiten la existencia de demonios y de la inmortalidad del alma se prestan mejor a creer en la posibilidad de comunicar información o manipular poderes, desviándolos de su curso espontáneo en provecho particular.

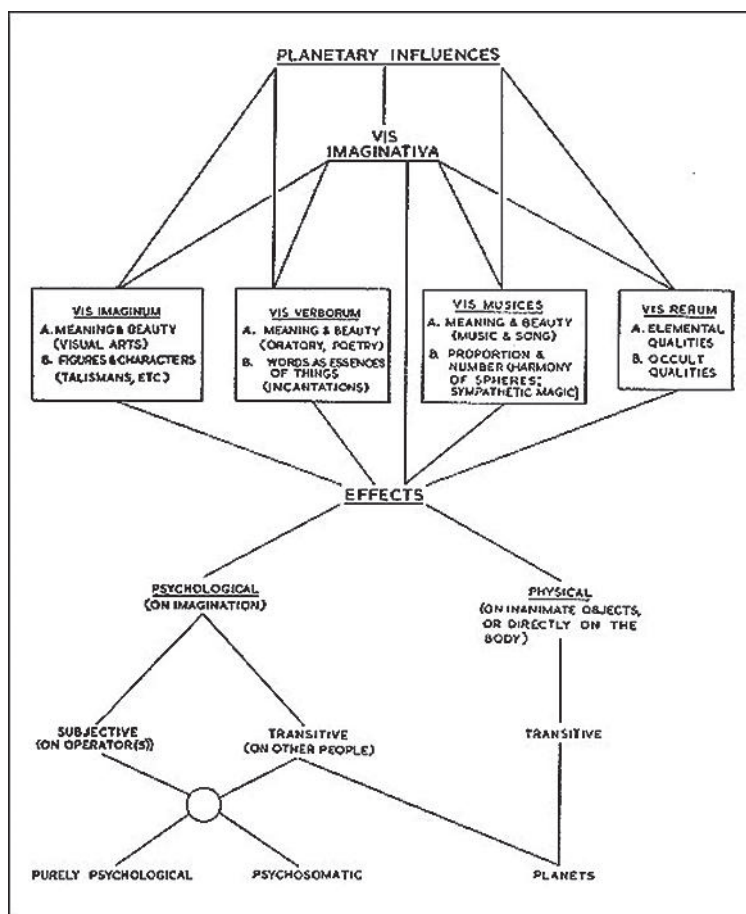
186 Tomás de Aquino, santo: *Summa Theologica,* 1698.

187 *Cfr.* Walker, Daniel Pickering: *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella,* 1958, pp. 75-84; y Ernst Germana y Giglioni, Guido (eds.): *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, 2012.

188 Según Daniel P. Walker, el *Conciliador* es una de las fuentes utilizadas por Marsilio Ficino en su tratado *De vita*. E incluso llama la atención sobre el posible papel de la liturgia con su música, ritmos, aromas y escenario en la idea semi-sacra de la magia natural en Ficino. *Cfr.* Walker, Daniel Pickering: *Spiritual an Demonic Magic. From Ficino to Campanella,* 1958, p. 36.

Según esta nueva concepción, los demonios son entes integrados en el mundo, de ahí que lo que realmente se debe distinguir es la magia buena o blanca —la teúrgia— de la mala o negra —la goecia—, dependiendo de la clase de demonios buenos o malos que intervengan. La idea más general de la magia en el Renacimiento se basa en una cosmovisión sintética, con una jerarquía de seres relacionados por vínculos y estructurados a modo de anillos o eslabones en cadenas de causalidad intencional, obedeciendo a las referidas leyes de simpatía y antipatía. De este modo, la acción mágica queda condensada en cualquier gesto simbólico, contacto, grito, palabra, música, signo, escritura, objeto, etc. con eficacia para producir un bien o anular un mal. En este sentido, Daniel P. Walker intenta aclarar y sintetizar, en la medida de lo posible, la concepción que se aglutina bajo la denominación de magia natural, quedando su punto de vista bastante bien resumido en el esquema que a continuación reproducimos[189]:

189 *Ibidem*, p. 77. Walker advierte que este esquema puede ser extensible a la magia demoniaca, reemplazando a los influjos planetarios espirituales impersonales, por ángeles y/o demonios.


PLANETARY INFLUENCES
VIS IMAGINATIVA
VIS IMAGINUM
A. MEANING & BEAUTY (VISUAL ARTS)
B. FIGURES & CHARACTERS (TALISMANS, ETC)
VIS VERBORUM
A. MEANING & BEAUTY (ORATORY, POETRY)
B. WORDS AS ESSENCES OF THINGS (INCANTATIONS)
VIS MUSICES
A. MEANING & BEAUTY (MUSIC & SONG)
B. PROPORTION & NUMBER (HARMONY OF SPHERES; SYMPATHETIC MAGIC)
VIS RERUM
A. ELEMENTAL QUALITIES
B. OCCULT QUALITIES
EFFECTS
PSYCHOLOGICAL (ON IMAGINATION)
PHYSICAL (ON INANIMATE OBJECTS, OR DIRECTLY ON THE BODY)
SUBJECTIVE (ON OPERATOR(S))
TRANSITIVE (ON OTHER PEOPLE)
TRANSITIVE
PURELY PSYCHOLOGICAL
PSYCHOSOMATIC
PLANETS

2.1.1. *Astrología*

A los ojos del hombre actual, la magia no deja de ser más que un cúmulo de supersticiones, muchas de ellas absurdas y ridículas, en las que se basa un sumario de prácticas, mediante las que se asegura dominar las fuerzas de la naturaleza o incluso descubrir lo que depara el futuro, es decir, se trata tan solo de una falsa ciencia o una pseudociencia, carente de todo rigor y lógica. Sin embargo, en el caso concreto de la astrología[190] no se debe obviar que, desde el origen de la misma hasta el siglo XVIII, esta corre pareja a otro conocimiento, cuyos fundamentos se ajustan a la razón, hablamos de la astronomía[191]. «La Astrología es un sistema de juicios extraído de la observación de los astros, respecto a los efectos que se creía o cree que éstos producen en los acontecimientos humanos y en las cosas terrestres en general»[192]. Ya los padres de la Iglesia intentan establecer una distinción entre ambas, al considerar, por un lado, la astrología como una disciplina falsa, centrada en los acontecimientos terrenales, mientras que, en el reverso de la moneda, se halla la astronomía, estimada como ciencia físico-matemática, que dispone de absoluta autonomía. Esta diferenciación queda confirmada

190 Sobre el tema de la astrología en la Edad Moderna, se recomienda consultar: HURTADO TORRES, Antonio: *La astrología en la literatura española de los Siglos de Oro*, 1984; GARIN, Eugenio: *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, 1981; ZAMBELLI, Paola: *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, 1991; GRILLOT DE GIVRY, Emile: *Il tesoro delle scienze occulte. Il mondo della stregoneria, della magia, dell'alchimia*, 1988; BOLL, Franz; BEZOLD, Carl y GUNDEL, Wilhelm: *Storia dell'astrologia*, 1989; TRONCARELLI, Fabio: *La Città dei Segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (XV-XVIII)*, 1985; y ERNST, Germana y GIGLIONI, Guido (eds.): *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, 2012.

191 El momento en el que nace la astrología como conocimiento independiente se remonta a una época antigua. Los historiadores sitúan el comienzo de esta disciplina en el siglo VIII a. C. Este descubrimiento es realizado por los babilonios en tiempos de grandes guerras con los asirios. A partir de él surge una concepción del universo según la cual todos los actos que ocurren en él se hallan gobernados con arreglo a un orden invariable que pone en relación los movimientos del cosmos con los actos humanos. *Cfr.* TOYNBEE, Arnold J.: *A study of History*, 1949, t. I-IV, p. 374; y GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, 2001.

192 *Cfr.* CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e Inquisición,* 1992, t. II, p. 159.

en el siglo xvi por Alexo Venegas, tal y como expone en el siguiente texto:

> Astrología difiere de la Astronomía, en que la Astronomía es ciencia cierta y verdadera; la Astrología falla muchas veces, porque funda sobre los efectos no pasados, los cuales son inciertos, por la incertidumbre de la elemental disposición. A los animales brutos pégales de lleno en lleno, porque todos son puros cuerpos; mas a los hombres no les coge más que de soslayo, porque no tiene que ver el movimiento del cielo con el ánima racional, que el cuerpo no pueda hacer sus efectos en el espíritu. Y de aquí parecen los desvaríos de los astrólogos cuando echan juicio sobre las personas. En verdad que es providencia de Dios que falte la Astrología, porque si siempre acertara dejarán los hombres curiosos de creer lo que les predicara la fe por creer lo que les prometiera la Astrología[193].

Todavía han de transcurrir muchos años para que la creencia en la astrología sea desarraigada de la mayor parte de las mentes eruditas. Incluso muchos contemporáneos de este autor siguen utilizando la palabra «astrólogo» para aludir al «astrónomo» o «cosmógrafo»[194], siguiendo el uso de los griegos, para quienes ambas palabras eran equivalentes. Estos equívocos parecen lógicos ya que las dos personas más importantes que tras Copérnico se dedican al estudio de las estrellas, es decir, Tycho Brahae y Klepler, al comienzo de sus carreras creen en el influjo de los astros sobre los hombres e incluso llegan a ganarse la vida realizando horóscopos y cartas astrales.

193 Venegas, Alexo: «Agonía del tránsito de la muerte», 1911, p. XVI, 290b.

194 Hombres del conocimiento de Alonso de Santa Cruz y de Pedro de Mexía emplean las palabras «astrología» y «astrólogo» para designar a lo que hoy llamaríamos «astronomía» y «astrónomo». *Cfr.* Santa Cruz, Alonso de: *Crónica de los Reyes Católicos*, 1951, t. I, p. 110 y t. II, p. 313; y Mexía, Pedro: «Coloquio del sol», 1936, pp. 403-404.



28. Dou, Gerrit: *Astrónomo con candela*. Los Ángeles: J. Paul Getty Museum, 1665.



29. *Hombre observando un cometa*, *circa* 1350.
Londres: The British Library (Royal MS E VI, fol. 340v).

De lo que no nos cabe la menor duda es del estudio y de la difusión que se hace de la astrología por toda Europa, llegando a uno de sus momentos más álgidos en la Edad Moderna. En el caso concreto de España, su conocimiento y su práctica se realiza de una forma más oculta, más secreta si cabe, con respecto al resto de los países continentales. Un mero repaso por las bibliotecas más importantes de la época nos revela la fuerte presencia que este saber tiene en la península. Entre la gran cantidad de tratados destaca el del médico valenciano Jerónimo Torrella, quien escribe *De imaginibus astrologicis*[195], pensando en su utilización terapéutica y publicándolo en 1496. Al mismo autor se le debe una refutación del libro de Pico della Mirandola[196] y a otro médico hermano de Jerónimo, Gaspar de Torrella, un *Iudicium generale de portentis*, publicado en 1507[197].

Es tal la creencia en la influencia de los astros en la vida cotidiana del individuo que hasta un doctor como Francisco López de Villalobos atribuye a una conjunción astrológica el surgimiento de la peste en 1494[198]. Un siglo después y a raíz de otro brote de peste, el doctor Luis Mercado compone otro tratado que enfoca el tema desde idéntico prisma[199]. Pero no todo va ser credulidad en este sentido, ya que Pedro Ciruelo, un hombre que carece

195 Torrella, Jerónimo: *De imaginibus astrologicis*, *circa* 1497-1500.

196 Pico della Mirandola, Giovanni: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1495.

197 *Cfr.* Picatoste, Felipe: *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, 1891, 807, p. 316.

198 López de Villalobos, Francisco: *El sumario de la Medicina, con un tratado sobre las pestíferas bubas*, 1973.

199 Mercado, Luis: *El libro de la peste. 1599*, 1921, p. 179.

de dudas sobre la influencia de las estrellas en los elementos, los animales y el mismo hombre, «afirmaba, a la par, que el astrólogo nada puede decir respecto a acaecimientos tales como viajes y juegos o pensamientos y voluntad de corazones, y que el que haga juicios en este sentido es astrólogo falso y supersticioso»[200]. Esta opinión es duramente atacada y desprestigiada por Álvaro Gutiérrez de Torres, quien muestra una fe ciega en la astrología[201]. Nieremberg, a este respecto, cree que cada planeta tiene su particular ángel:

> Tiene pues cada cuerpo celeste su ángel que le asista como los demás elementos, y que le gobierne para los movimientos irregulares que fueren menester para particulares providencias que Dios dispone. El día que padeció Cristo traería su espíritu sobrestante a la Luna, para que eclipsase al Sol, y después la restituiría a su lugar, y corriente natural. Los ángeles del Sol y la Luna detendrían a estos dos planetas a la voz de Josué después los pondrían en carrera. Lo mismo sucedería cuando el cardenal fray Francisco Ximénez ganó a Orán, donde dicen se paró también el Sol. Mucio Anacoreta le hizo también detener. De la estrella de Venus dijeron Adrasto Ciriceno y Varron; que en tiempo del rey Ogige mudó color, figura, grandeza y curso, después se puso en orden, a todo esto acudiría su ángel. Por oraciones de san Francisco Xavier se paró también el Sol, hasta que faltase la nave en que iba el santo de un peligro del mar. No con menos razón andaría aquí el ángel obsequioso[202].

Otro autor, el alemán Thomas Murner, también arremete en su *Tractatus per utilis de pythonico contractu*[203] contra los astrólogos, ostentando una gran erudición en sus citas y opiniones. Paulatinamente estas condenas reiteradas[204] comienzan a materializarse en prohibiciones concretas por

200 *Cfr.* Caro Baroja, Julio: *Vidas mágicas e inquisición*, 1992, t. II, p. 186.

201 Gutiérrez de Tormes, Álvaro: *El sumario de las maravillosas y espantables cosas que en el mundo han acontecido,* 1952.

202 Nieremberg, Juan Eusebio: *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*, 1630, lib. VI, cap. XXXI, fols. 208r y 209v.

203 Murner, Thomas: «Tractatus per utilis de pythonico contractu», 1588, t. II, fols. 351-377.

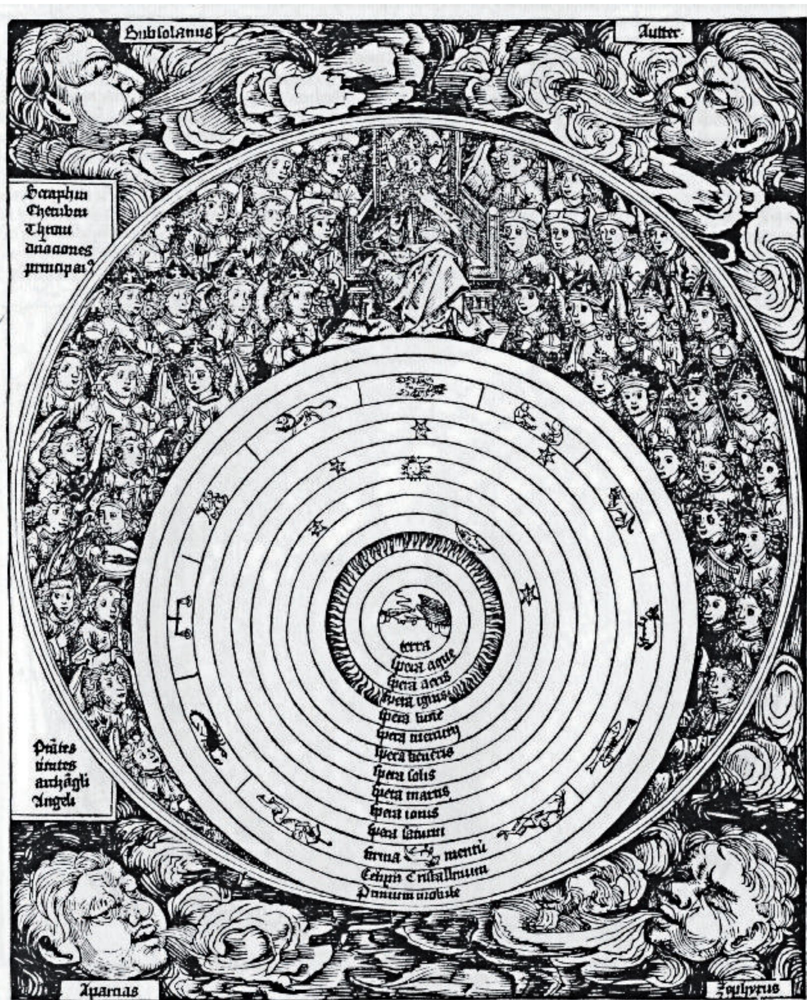
204 Hemos omitido una lista más amplia de tratadistas que condenan abiertamente la astrología y demás artes adivinatorias para no caer en la monotonía que la repetición de idénticos argumentos causaría. Pero si se desea disponer de mayor conocimiento al respecto, remitimos a Caro Baroja, Julio: *Vidas mágicas e inquisición*, 1992, t. II, pp. 159-246.

parte de la Iglesia y de los mismos jueces. Entre estas manifestaciones destaca en 1585 la bula de Sixto V, *Coeli et terrae,* que pone definitivamente a la astrología en el mismo plano que el resto de las artes adivinatorias[205].



30. Vermeer, Jan: *Astrónomo*. París: Museo del Louvre, 1668.

205 Es curioso advertir que semejante bula no es publicada en España hasta 1612, tal vez por razones de jurisdicción y, a que todavía en 1605, cuando iba a nacer Felipe IV, se mandan hacer horóscopos a astrólogos italianos, entre los que llama la atención el que el mismo rey ruega realizar a Argoli de Padua sobre el recién nacido, quien le preconiza toda suerte de desastres hasta el punto de morir sumido en la miseria más absoluta. *Cfr.* Lea, Henry Charles: *A History of the Inquisition of Spain*, 1907.



31. Schedel, Hartmann: *Die Schedelsche Weltchronik* («Crónica de Núremberg»). Núremberg: Michel Wolgemut y Wilhelm Pleydenwurff, 1493, fol. 5v.

Uno de sus máximos retractores es Martín del Río, quien en sus *Disquisitionum magicarum libri VI*[206] deja a un lado la parte que se considera más científica: para arremeter contra la astrología, alegando textos

206 Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI*, 1612.

del Antiguo Testamento, los concilios, el derecho romano, los padres de la Iglesia, los teólogos, los jurisconsultos y canonistas, los médicos y un amplio etcétera. Afirma que los astrólogos, a menudo, mantienen un pacto con el demonio. Sin embargo, su credulidad mágica no le permite llegar a la conclusión de que toda la astrología es una falacia, como un siglo después sostendrá una gran cantidad de autores, y como, de hecho, afirman algunos contemporáneos suyos entre los que descubrimos a Vicente Espinel[207], Francisco Torreblanca[208], Jerónimo de Huerta[209], etc. Todos ellos aportan su granito de arena para que ya en el siglo xviii estalle la gran crisis contra la astrología y se diferencie de la astronomía. Las estrellas, sus pléyades, las figuras simbólicas proyectadas en el cielo, el zodiaco, los arcanos, etc., todo un cúmulo de influencias y determinismos de los que ni tan si quiera los dioses pueden estar a salvo de ellos, dejan de tener cabida en la mente de un hombre tan racional como el ilustrado. El universo interrelacionado, donde todo tiene su significación mágica, paulatinamente es abocado al ridículo, a la marginación, al desprestigio, hasta quedar reducido a una mera caricatura de sí mismo en horóscopos sin sentido. Todos sus conocimientos, todas sus prácticas, toda su esencia, quedan dormidos en tratados, algunos ya olvidados en las estanterías del pasado. Un vez más, el mundo de lo oculto regresa a la oscuridad donde la ignorancia le relega.

207 «Y yo, para decir la verdad, siempre he estado y estoy mal con estas gentes, como son nigrománticos, judiciarios y otros semejantes, aunque estos judiciarios tengo por los peores por estar más bien recibidos en la república y decir menos verdad. Que aunque los que tratan de la verdadera Astrología de movimientos, éstos son doctos que saben las Matemáticas con fundamento, como es Clavio romano, el doctor de Arias de Loyola y el doctor Sedillo, españoles, grandes varones de su facultad; que esas otras son embusteras, gente de poca sustancia, de que podía traer muchos cuentos, porque de cien cosas que dicen yerran las noventa, y cuando aciertan alguna es por yerro. Válense de mujercillas que les vienen a preguntar, como gitanas, la buena ventura, y al fin es gente ridícula, que acaban tan miserablemente como los alquimistas, porque quieren dar alcance a los secretos que Dios tienen reservados para sí». Espinel, Vicente: *Vida de Marcos de Obregón*, 1923, t. II, pp. 168-169.

208 Torreblanca Villalpando, Francisco: *Epistomes delictorum in quibus aperta, vel oculta invocatio daemonis intervenit*, 1618.

209 Plinio Segundo, Cayo: *Historia Natural de Cayo Plinio Segundo, Traducida por el Lizend.º Jerónimo de Huerta*, 1629, t. I, lib. VII, cap. XLIX, fols. 328b-333b.

2.1.2. *Alquimia*

Entre la especulación y la experimentación, entre lo esotérico y lo científico, discurre uno de los conocimientos más anhelados por el hombre renacentista: transmutar la propia naturaleza hasta llegar a encontrar la piedra filosofal y la panacea universal, es decir, el de la alquimia[210]. Es una transformación maravillosa e increíble, un arte secreto, que se expresa en un lenguaje cifrado por medio de símbolos y alegorías. «Quien quiera leer los textos de alquimia según el lenguaje ordinario, se encontrará preso en los meandros de un laberinto del que no podrá salir»[211]. El objetivo que persigue no es el de conseguir oro en sus frascos, sino que queda impregnado por la ideología neoplatónica, ya que desea favorecer con sus conocimientos el nacimiento eterno, la reintegración al principio divino que anima la naturaleza[212]. En ello consiste precisamente la piedra filosofal, en una dirección mística heterodoxa, presentada en un lenguaje hermético y cifrado.

210 Cito a continuación una breve selección bibliográfica que puede ayudar a comprender mejor el desarrollo e historia de la alquimia: Algora Corbi, Manuel: *Alquimia*, 1985; Canseliet, Eugene: *La alquimia y su Libro Mudo*, 1981; Gerardin, Lucien: *La alquimia*, 1975; Merino, Juan: *La alquimia*, 1981; Stillman, Jean M.: *The Story of Early Chemistry*, 1924; García Font, Juan: *Historia de la alquimia en España*, 1976; y Luanco, José Ramón de: *La alquimia en España*, 1998.

211 Cita extraída de Alonso Palomar, Pilar: *De un universo encantado a un universo reencantado (Magia y Literatura en los Siglos de Oro)*, 1994, pp. 39-40.

212 *Cfr.* VVA. AA.: *Theatrum chemicum praecipuos selectorum auctorem tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquate, veritate, jure, praestantia et aperationibus contines…*, 1657.



32. Longhi, Pietro: *The Alchemist*. Venecia: Ca'Rezzonico, *circa* 1757.

Alessandro Citolini[213], Valerio Cordus[214], Theovaldi de Hoghelande[215], Nicolas Lefèvre[216], Andre Libauio[217], entre un amplio número de alquimistas, se esfuerzan por desarrollar toda una teoría simbólica[218], basada en la relación mágica de los metales con los planetas. Intentan apresar el oro que el astro solar refleja en determinados elementos de la tierra, por medios artificiales. Su proeza roza la divinidad, ya que su máximo deseo es llegar a manipular conscientemente la naturaleza. Y sin darse cuenta, observando, experimentando, dudando, queriendo llegar a descubrir la esencia misma de la materia, van sentando las bases de una ciencia como la química. Sueños áureos, vinculados con el poder que solo ese material puede conferir, se fusionan con mentalidades neoplatónicas en aras de descubrir el gran secreto de la vida. Y en lugar de desvanecerse este teatro, lo que hace es materializarse en uno de los conocimientos que más han ayudado a la conservación de la propia existencia humana. En cierto modo, el objetivo se ha alcanzado, aunque por diferente vía de la inicial.

213 Citolini da Serraule, Alessandro: *La tipocosmia, nella quale si deseriue quanto sia necessº, il sapere. Item, dela ragione, et Teología, e delle Mathematiche. Vltimo dell'attioni dell'huomo, et arti humane*, 1561.

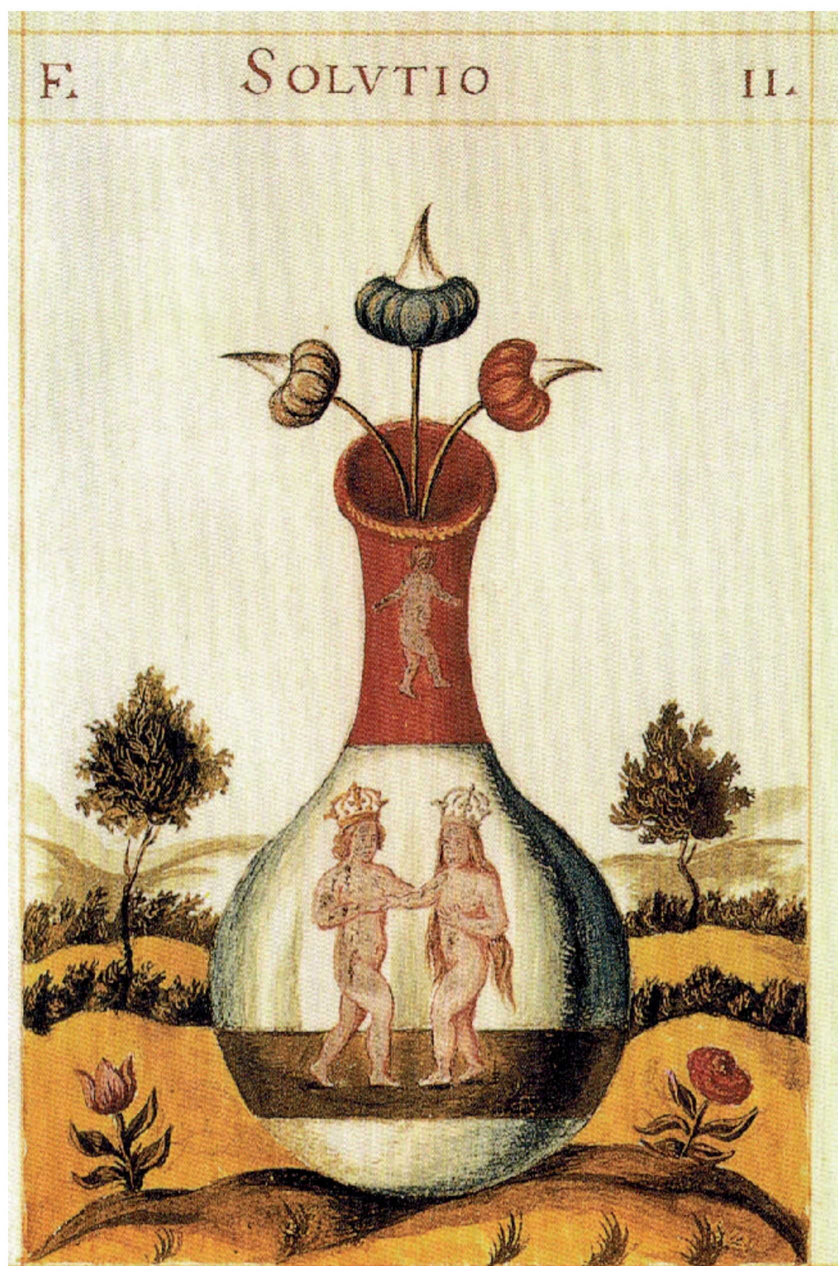
214 Cordus, Valerius: *Dispensatorium pharmacorum omnium, tam Galenicorum, quam chymicorum quae hodie in usu potiore sunt*, 1666.

215 Hoghelande, Theobaldi de: *Alchemiae difficultates*, 1609.

216 Lefèvre, Nicolas: *Traicte de la chymie*, 1660.

217 Libauio, Andrea: *Alchemia*, 1597.

218 La creación de símbolos y significados, propia del mundo de la magia hermética, marca también disciplinas como la alquimia, tal y como demuestran: Gil Grimau, Rodolfo: *Magia, adivinación y alquimia*, 1985; Zabildea Gómez, Víctor: *Alquimia y ocultismo,* 1973; Taylor, Frank Sherwood: *La alquimia y los alquimistas*, 1976; y Eliade, Mircea: *Herreros y alquimistas*, 2001.



33. Aurach de Argentina, Georgius: *Pretiosissimum Donum Dei*. Estrasburgo: Georgium Untrach, 1475.

2.2. FILOSOFÍA OCULTA

En la cultura del Renacimiento y posteriormente durante el Barroco, la tradición hermética, propia de la mentalidad mágica, recibe una gran influencia, apoyo y desarrollo por parte de una de las doctrinas teosóficas más influyente, a la par que desconcertante, en la historia de la humanidad: la cábala. Este sistema filosófico parte de la creación del universo como expansión del Verbo. A este respecto, Pilar Alonso considera que

> […] si los misterios de la doctrina hermética eran misterios del Verbo (gracias al Verbo, hijo de Dios surgido del NOUS, se realiza la creación), para el pensamiento hebreo (*Génesis*), el Universo va apareciendo como respuesta a la palabra de Dios. Y, esta lengua, para el cabalista, fue objeto de infinitas meditaciones místicas, atribuyéndosele a los mismos poderes mágicos[219].

34. LLULL, Ramón: *Liber ascensu et descensu intellectus*. Valencia: Jorge Costilla, 1512.

La cábala[220], al igual que la alquimia y la astrología, parte de la creencia en que los «secretos» de la vida y del cosmos en un momento determinado de la historia fueron revelados al hombre; de ahí que sea posible llegar a su

219 ALONSO PALOMAR, Pilar: *Op. cit.*, p. 40.

220 *Cfr.* GRILLOT DE GIVRY, Emile: *Op. cit.*, pp. 163-175; YATES, Frances A.: *La filosofía oculta en la época isabelina*, 1992; SECRET, François: *La kábbala cristiana del Renacimiento,* 1979; LEVI, Eliphas: *Curso de Filosofía Oculta. Sobre la cábala y la ciencia de los números*, 1987; IDEL, Moshe: *Cábala y Eros*, 2005; COHEN, Esther (ed.): *Cábala y deconstrucción*, 2009; y SCHOLEM, Gershom: *La cábala y su simbolismo*, 2008.

descubrimiento y posesión, mediante determinados conocimientos y prácticas. Tal y como sucede en la tradición hermética, dentro de la cábala se distingue una vía teórica de otra práctica, estando esta última vinculada más estrechamente con la magia, por ello también recibe la denominación de magia cabalística.

Esta doctrina tiene una dimensión filosófica cuando se centra en el estudio y la reflexión sobre la creación, actividad intelectual esta que discurre por medio de complejas especulaciones teológicas, ricas en simbolismo pitagórico. «La cábala era una magia espiritual, no por el hecho de basarse exclusivamente en el *spiritus mundi* como la magia natural, sino porque intentaba alcanzar poderes espirituales superiores, situados más allá de los poderes naturales del cosmos»[221]. La cábala práctica invoca a ángeles, arcángeles, los diez *sefirot* y finalmente al mismo Dios, a través de medios similares, en algunos casos, o de otros procedimientos mágicos, pero sirviéndose siempre del poder otorgado por la lengua hebrea. De ahí que nos encontremos ante un tipo de magia mucho más ambicioso que la natural desarrollada por Ficino; en todo momento debe quedar claro que en modo alguno puede ser observada como un fenómeno desligado del contexto religioso.

Desde un punto de vista teórico, la cábala adquiere en el medievo un gran desarrollo gracias a los estudios realizados por Ramón Llull. Sus principios se asientan en la doctrina de los diez *sefirotas*, es decir, en los diez nombres de los que se compone el nombre de Dios, al mismo tiempo que también son los nombres «creativos» con los que Dios designa al mundo al producirlo; de manera que todas las cosas son expansión de la fuerza contenida en estos diez nombres. Se convierte el alfabeto hebreo en un complejo y críptico sistema de significación. Para el cabalista, este alfabeto es parlante y sus veintidós letras contienen el nombre de Dios[222].

221 *Cfr.* Yates, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética,* 1994, p. 105.

222 Apoyándose en la interpretación simbólica del alfabeto hebreo, pronto surge de la cábala un rico simbolismo numérico, que arranca en gran parte de la *Scechina* —paráfrasis de *Séfer-ha-temunah* (libro de las imágenes)— judía, en la que se explica el simbolismo oculto de sus letras. *Cfr.* Secret, François: *Op. cit.*

La meditación sobre el alfabeto que potencia la cábala mediante diversos sistemas permite el acceso a los poderes ocultos de los nombres, con lo que se abre el camino hacia una magia práctica.

A partir de estos supuestos, la cábala se convierte en un reto para aquellos humanistas considerados como auténticos sabios. Para ellos, esta doctrina es un instrumento con el que interpretar correctamente la filosofía oculta y el simbolismo contenido en los textos sagrados. Para la mentalidad renacentista, que tiende hacia las construcciones simétricas, existe un cierto paralelismo entre los escritos de Hermes Trimegistro —el Moisés egipcio— y la cábala, tradición mística hebraica.

En este sentido y guardando coherencia con todos los demás practicantes de la cábala, Pico della Mirandola cree en la antigüedad de la enseñanza cabalística. La toma como una doctrina esotérica sobre la cual Moisés había instruido a unos pocos iniciados, encargados de trasmitirla para que aclararan ciertos misterios que no habían sido revelados en su totalidad por el patriarca en el Génesis. En ningún momento la cábala viene definida como *prisca theologia*[223], al tratarse de una sabiduría de carácter eminentemente sacro por su procedencia hebraica. Debido a que para Pico la cábala confirma la veracidad del cristianismo, la cábala cristiana queda configurada como una fuente hebraico-cristiana de sabiduría antigua.

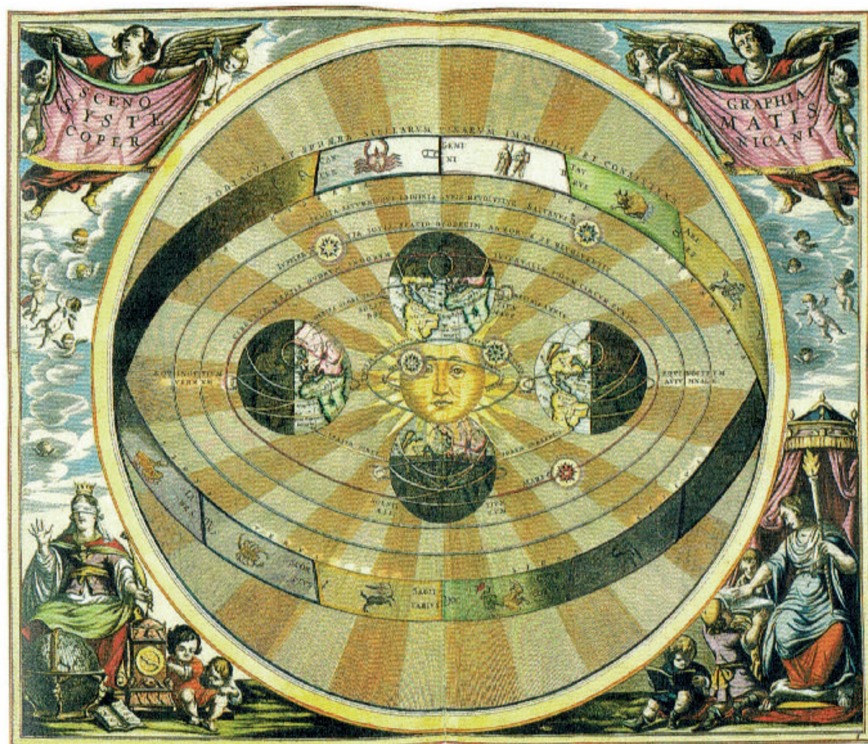
> Si consideramos los escritos herméticos y la cábala desde el mismo ángulo de análisis empleado por Pico, una serie de fascinantes simetrías se abren ante nuestros ojos. El legislador egipcio había impartido maravillosas enseñanzas místicas, ofreciendo una descripción de la creación de la que podía deducirse que conocía buena parte de lo sabido por Moisés. Unida a este conjunto de doctrinas místicas se hallaba, asimismo, una tradición mágica, la contenida en el *Asclepius*. También la cábala contenía un maravilloso conjunto de doctrinas místicas derivadas del legislador egipcio, y proyectaba nueva luz sobre los misterios mosaicos de la creación. Pico se perdía entre tales maravillas, en ellas veía una confirmación de la divinidad de Cristo. Ligada a la cábala, siempre existía un tipo de magia, la cábala práctica[224].

223 Este término se aplica exclusivamente a las fuentes paganas de la antigua sabiduría. *Cfr.* Yates, Frances A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética,* 1994, p. 106.

224 *Cfr. Ibidem*, p. 106.

A partir de aquí se desarrolla una exégesis analógica y simbólica de los textos sagrados, al creer que es posible explicar con coherencia los misterios que se esconden bajo el sentido literal de las escrituras. A la interpretación simbólica del alfabeto hebreo, dada por san Jerónimo, se suman las exégesis que Eusebio e Ireneo hacen del nombre de Jesús y surge así toda una escuela de interpretación bíblica, que busca dentro del lenguaje literal de la Biblia otro secreto. Paulatinamente las combinaciones matemáticas sobre las que la construye aumentan su complejidad hasta llegar a extremos sorprendentes; incluso se lleva a cabo un rastreo de ciertos nombres secretos de Dios, por cuyos poderes ocultos sería factible realizar milagros.

Búsqueda de conocimientos que ponen a prueba la sabiduría humana, interpretaciones que exploran etimologías y significaciones a través de los tiempos, lucha intelectual por llegar a desenmascarar el origen mismo de cada palabra; todo ello es la cábala, una doctrina llena de símbolos, claves, manifestaciones, exégesis, explicaciones, etc. que impregna cualquier manifestación artística. Su sistema encriptado se deja traslucir tan solo a los ojos más cultos, a la mirada más observadora, en retablos, imágenes, cuadros, poemas, edificios, etc. tras los que se encubre un significado que va más allá de la primera impresión, de lo absurdo o lo incoherente que pueda resultar ver unidas meras letras sin sentido. La cábala juega con lo externo, lo visual, lo aparente, con lo que recubre, protege y cuida el gran poder que tras cada palabra se encierra. Filósofos, teólogos, poetas, dramaturgos, escritores e incluso inquisidores anhelan su conocimiento. Judíos, cristianos y moros unidos para desvelar, desde diferentes prismas con la riqueza cultural que ello conlleva, el gran secreto de la humanidad: llegar a conseguir la prueba irrefutable de la existencia de Dios.



35. Cellarius, Andreas: *Harmonia macrocósmica*. Ámsterdam: Ioanne Janssonius, 1660.

2.3. MAGIA ADIVINATORIA

2.3.1. *Metoposcopia*

En una sociedad tan impregnada por la magia como la del Siglo de Oro, los hombres están convencidos de que el universo se puede localizar en el cuerpo humano. El primero en darse cuenta de que en la cabeza del hombre queda reflejado el sistema planetario a través de las líneas de la frente es Gerolamo Cardano. Observa que estos trazos forman combinaciones tan variadas que no existen dos personas idénticas en este sentido. Intuye que, a partir de la correcta interpretación de estas rayas, se llega a descubrir la personalidad del sujeto; de ahí que establezca una ciencia

especial, la metoposcopia[225], que posteriormente se verá respaldada por la fisiognomía[226].

84 H. CARDANI METOPOSCOPIÆ





Si linea Mercurij cum lineâ Veneris vniformis erit in longitudine, latitudine, rectitudine, & profunditate ; boni ortus ductorum vxorem talem hominem existimetis, promittuntur ei munera, & honores magni eius vxoris causâ.

Cùm linea Mercurij assumet lineam Solis in æquali rectitudine, longitudine, & profunditate ; maximæ actiuitatis apud Principes, & dominos talem futurum hominem esse portendit, & in negotiis suis omnibus fortunatum.





Quando lineæ Mercurij linea Martis correspondebit in eadem apparentiâ, in longitudine, rectitudine, & profunditate ; in ludis bonâ fruetur fortunâ, & in igneis machinis, & artificiis maximè versatus erit.

Cum in vniformitate Mercurij linea cum linea Iouis fuerit, scilicet in rectitudine, longitudine, & profunditate ; cum iouialibus gentibus fortunatus erit, magnanimus, longæ vitæ, & morum laudabilium, & Ecclesiæ bona possidebit.

36. Cardano, Gerolamo: *La metoposcopie*. París: Thomas Iolly, 1658, p. 83.

225 Cardano, Gerolamo: *La metoposcopie*, 1658.

226 Antes de Gerolamo Cardano se desconocía la posibilidad de interpretar las arrugas de la frente. Todo surge a raíz de la lectura de un pequeño tratado, de apenas dos páginas, escrito por el griego Melampo, que gira en torno al significado que se podía descubrir en determinadas marcas del cuerpo humano. A partir de entonces Cardano comienza a observar detenidamente la figura humana, especialmente la cara, hasta intentar llegar a interpretar correctamente lo que tras sus líneas se esconde. *Cfr.* Grillot de Givry, Emile: *Op. cit.*, pp. 199-203.

Como era de esperar, Cardano establece una correlación entre la astrología y la metoposcopia. Al advertir que en la frente existen siete líneas principales identifica cada una de ellas con los planetas que en esta época se conocen; de ahí que, de abajo a arriba, aparezcan la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Las arrugas rectas y largas, según el método de Cardano, implican siempre justicia y sencillez con respecto al planeta al cual se refieren. Asumen caracteres diferentes según sean onduladas, segmentadas, entrecortadas, etc. Cuando la línea de Venus toma la forma de una ola en el mar, es posible que se emprenda un viaje marítimo en el que encuentre la muerte. Algunas líneas verticales forman con las planetarias diversos ángulos, si estos tienen forma de aspa nos encontramos ante una persona jovial, mentirosa y de costumbres un tanto viciosas; y así, sucesivamente.

Cardano completa su clasificación de los trazos de la frente con las diversas combinaciones que estos pueden ofrecer al encontrarse junto a diferentes marcas o signos, al mismo tiempo que establece el lugar donde se pueden localizar los doce signos del zodiaco. En el arte de adivinar el carácter de las personas esta metodología es mucho más disimulada que, por ejemplo, la quiromancia, ya que resulta bastante fácil poder examinar las arrugas de la frente sin que el individuo en cuestión se percate de ello. Entre unas interpretaciones y otras aclaraciones, en *La metoposcopie* se contabilizan cerca de ochocientas figuras que no son producto de meras teorías, sino que surgen de una detallada observación práctica, dando lugar a un tratado clave en este campo, fruto tanto de la paciencia y de la agudeza como de una fantasía que desea imprimir un nuevo enfoque a todo lo que se percibe.

2.3.2. *Fisiognomía*

A partir de la metoposcopia, el estudio del rostro humano da lugar a otro arte, más impreciso en sus principios básicos, pero más creativo en sus manifestaciones, en las que el universo tan solo interviene en un plano estético; un arte que concede mayor libertad a la intuición interpretativa de aquellos que lo ejercitan. Se trata de la fisiognomía, una habilidad

mediante la cual se intenta penetrar en un individuo a través de los rasgos de su cara[227]. Desde la Antigüedad se ha considerado el rostro como el espejo del alma, especialmente los ojos, y es justo en su análisis e interpretación en lo que se han basado autores como Giovanni Battista della Porta[228], Barthélemy Colés[229], Jean Indagine[230], Giovanni Ingegneri[231], Michel Lescot[232], Jerónimo Cortés[233], Rodolpho Goglenio[234] y un largo etcétera, a la hora de redactar sus tratados[235].

La clasificación del rostro se fija a partir de los siete planetas. De este modo el tipo solar se caracteriza por tener una cara redonda, jovial, enmarcada por unos cabellos dorados. El venusiano se distingue por la perfección de las facciones, la sonrisa seductora y el pelo rubio. El marciano presenta trazos rudos, cuadrados, brutos. El mercurial es atractivo, tiene un semblante sombrío y el cabello oscuro. El lunar, por su parte, queda definido por su palidez, frialdad y aspecto melancólico. El jupiterino se distingue por su belleza, su nobleza y

227 *Cfr.* Caroli, Flavio: *L'Anima e il Volto. Ritratto e fisiognomica da Leonardo a Bacon,* 1998; *Storia della Fisiognomica. Arte e psicología da Leonardo a Freud,* 1995; y VV. AA.: *Visage du rôle. Fotografia e fisiognomica della collezione Getty Images*, 1999.

228 Della Porta, Giovanni Battista: *Chirofisonomia*, 1677; *Della fisonomia dell'uomo libri sei*, 1610; y *La fisonomia dell'huomo et la celeste*, 1668.

229 Colès, Barthélemy: *Physiognomonia*, 1533.

230 Indagine, Jean: *Introdutiones apotelesmaticae in physiognomiam, complexiones hominum, astrologiam naturalem, naturas planetarum cum peri axiomatibus de faciebus signorum et canonibus de aegritudinibus hominum: omnia nusquam fere eiusmodi tracta compendio*, 1630.

231 Ingegneri, Giovanni: *Fisionomia naturale nella quale con ragioni tolte dalla fisionomia, dalla medicina, e dall'anatomia, si dimostra, come dalle parti del corpo humano, per la sua naturale complessione, si possa ageuolmente conietturare, quali sieno l'inclinationi, e gli affetti dell'animo altrui*, 1612.

232 Lescot, Michel: *Physionomie*, 1540.

233 Cortés, Jerónimo: *Libro de physionomia y varios secretos de naturaleza*, 1589.

234 Goclenio, Rodolpho: *Physiognomica et chiromantica specialia*, 1652.

235 La obra de Jean Indagine aparece ilustrada por xerografías realizadas por Bernard Salomón, también conocido como Petit Bernard; a este respecto, la de Colès contiene reproducciones de un vigor si cabe más intenso y de un estilo más firme que las anteriores; se desconoce su autor, aunque parece ser que se inspiró en la imaginería de la catedral de Estrasburgo. *Cfr.* Grillot de Givry, Emile: *Op. cit.*, pp. 203-206.



37. Durero, Alberto: *Melancolía I*. Karlsruhe: Staatliche Kunsthalle, 1514.

unos rasgos fuertes y acentuados. El saturnal queda marcado por un color amarillento, con tendencia a la cólera, de aspecto triste, su pelo es negro y tiene una predisposición especial a implicarse en incidentes de cualquier género.

Viendo la interpretación tan peculiar que realizan diversos autores basándose en la cara, centrémonos ahora en cada una de sus partes. Michel Lescot ve en la boca los siguientes signos: «La risa abunda en la boca de los sosos y de los del bazo grande, y viceversa. El hombre cuya boca ríe fácilmente es simple, vanidoso, inestable, crédulo, de intelecto escaso y de gustos sencillos, servicial y discreto. Aquellos que ríen ocasionalmente destacan por su equilibrio, ingenio, claridez intelectual, discreción, fidelidad y diligencia»[236]. Jean Indagine, por su parte, considera que existen dos tipos de bocas para hombres valerosos, temerarios, pasmados o mentirosos respectivamente. Incluso llega a examinar la lengua y los dientes para descubrir rasgos con los que no han contado el resto de fisiognomistas. Para Indagine si un individuo tiene la dentadura perfecta denota un espíritu recto y una honestidad en su costumbre; por el contrario, si ostenta unos dientes prominentes, nos hallamos ante un hombre de instintos bajos y sanguinarios, crueles y violentos[237].

236 Lescot, Michel: *Op. cit.*

237 Indagine, Jean: *Op. cit.*



38. Della Porta, Giovan Battista: *Della fisonomia dell'huomo libri sei*. Nápoles: Giacomo Carlino y Constantino Vitale, 1610.

Paulatinamente se va dando un repaso a ojos, cejas, nariz, cabellos, etc. sus formas, texturas, medidas y particularidades, en deseo de llegar a desenmascarar la personalidad del otro, para tomar medidas de defensa, precaución y cautela. En definitiva, todo va encauzado a proteger al hombre contra el propio hombre, a tener cada vez mayor seguridad en los pasos y en las decisiones que se van tomando, a ser desconfiado o

abierto con quien merece serlo. La fisiognomía, por lo tanto, juega sobre todo con un cúmulo de intuiciones difíciles de fijar en fórmulas racionales; pero, por otro lado, también se aparta de las ciencias ocultas, al sentar las bases de la fisiopsicología actual. Tan solo personas dotadas de un espíritu agudo y observador pueden llegar a ejercerla.



39. Della Porta, Giovan Battista: *Della fisonomia dell'huomo libri sei*. Nápoles: Giacomo Carlino y Constantino Vitale, 1610.

2.3.3. *Quiromancia*

Con la quiromancia regresamos al mundo de lo astrológico, ya que si el hombre es un microcosmos respecto al universo, su mano es a su vez una completa síntesis de todo ello. Sus partes se encuentran dominadas por los planetas, pero ello no impide que los signos del zodiaco encuentren también allí su lugar correspondiente[238]. Durante la Edad Media y, de manera especial, en el Renacimiento y el Barroco, la quiromancia adquiere un enorme respeto y difusión a través de una gran cantidad de tratados, que ponen de manifiesto tanto su complejidad como sus propiedades, hasta el punto de impregnar la propia literatura de la época, tal y como Lope de Vega —entre otros muchos— pone de manifiesto:

> El corazón produce la línea de la vida, que muestra si ha de ser breve o larga, y cuáles sus enfermedades y infortunios. Está entre el dedo grueso y el índice el hígado, que es principio de criar y restaurar el cuerpo; hace con la suya y la del corazón un ángulo, y llega al término de la mano, la cual procede de la cabeza; forma con las referidas un triángulo. Llamóse línea capital. La cuarta, que procede de toda su virtud, y nace entre el dedo mayor y el índice, en la mensal, llamada así por aquella mesa y espacio que allí forma; las demás no son de consideración respecto a estas[239].

238 «Lleva en su diestra la longevidad y en su siniestra la riqueza y los honores» (Proverbios 3: 16).

239 Lope de Vega, Félix: *La Arcadia*, 1975, p. 403. Este relato parece extraído del libro de Jean de Indagine, *Chiromance*, donde se nos describe pormenorizadamente cada una de las líneas de la mano, su denominación y significado, tal y como Lope de Vega realiza de forma mucho más resumida.



40. Caravaggio, Michelangelo: *Buona ventura*. París: Museo del Louvre, 1596-1597.

La tradición quiromántica fija entre cuatro y seis las líneas principales de la mano; y el nombre de las mismas lleva implícito su significado: la línea de la vida o del corazón marca la duración de la existencia; la del hígado establece las evoluciones de la salud; la mensal corresponde con la procesión.

> Tomándole a este tiempo la mano, vio la línea del corazón larga, gruesa y proporcionada, significadora de la larga vida, y que hacia el monte del dedo grueso salían algunas pequeñas que pronosticaban buenos sucesos, hacienda y honra. Y admiróse mucho de que llamándose el Rústico tuviese la línea de la vida y la del hígado tan juntas en sus extremos, pues parecen que muestran agudo ingenio; y díjole que a lo menos no sería mudable, traidor ni envidioso, como lo fuera si del todo estuvieran separadas. Y holgóse de ver el fin de la línea mensal sin ramo alguno, por donde coligió estar el Rústico libre de enemigos, porque si rematara en muchas líneas sería lo contrario[240].

240 *Ibidem*, p. 404.

Resultan innumerables las combinaciones que se producen en una mano, en virtud de la particularidad con que se entrecruzan las líneas, sus orientaciones, su dirección y su fuerza producen interpretaciones variadas de los mismos temas astrológicos, tanto es así que su exactitud en el pronóstico depende, en última instancia, de la experiencia del quiromántico. Es una de las artes adivinatorias que más popularidad goza entre los estamentos sociales de la Edad Moderna. De ella se hacen eco tanto en cortes y salones, como en cabañas o en la misma calle. Sobre ella se muestran interesados estudiantes, médicos, cirujanos, alquimistas, pero quien mejor la conoce es la mujer, ya que para ganarse la vida gracias a la quiromancia basta con la observación, la memoria, la reflexión y, sobre todo, mucha intuición y donaire a la hora de hablar.

2.3.4. *Artes adivinatorias menores*

Parece innato dentro de la especie humana mostrar una cierta curiosidad por conocer lo que el destino depara. De ahí el esfuerzo que durante siglos —y de manera especial los que abarcan la Edad Moderna— se realiza por llegar al conocimiento y dominio de una metodología fiable, que permita descifrar los signos con los que queda salpicada la vida cotidiana y la misma naturaleza. Aparte de la astrología y de la quiromancia —consideradas como artes adivinatorias mayores—, fruto del ingenio y de la perspicacia surgen infinidad de procedimientos, con los que se persigue satisfacer este anhelo.

A este respecto, cada uno de los cuatro elementos dispone de un sistema adivinatorio individual. De este modo, la piromancia o piroscopia, es decir, la adivinación a través del fuego, consiste en la interpretación del color, el chasquido y la disposición de la llama. La aeromancia se fija en las señales y las impresiones del aire. La hidromancia observa cada movimiento y alteración en cualquier medio acuático, tanto estancado, como subterráneo, ya sea de ríos, como de fuentes, de mares o de océanos. Finalmente la geomancia centra su atención en la propia tierra y su método consiste en lanzar un puñado de arena al suelo y mirar la figura que forma.

La variedad de estas artes adivinatorias menores es muy amplia, de ahí que tan solo podamos hacer referencia a las más significativas o que mayor repercusión y seguimiento tengan en la sociedad de esta época. Entre todas ellas destacan: la lacanomancia, en la que prima el sonido que hacen las piedras preciosas u otros objetos al caer en una jofaina; la aleuromancia y la alfitomancia, procesos bastante parecidos, ya que ambos consisten en la realización de diversas piezas de harina que no pueden ser digeridas por aquellos individuos que sean culpables de algún suceso; la alectomancia o alectiomancia es un célebre y antiguo procedimiento basado en el canto del gallo o en la piedra de su hígado.

Existe también la cefalomancia u oráculo realizado a partir de una cabeza de asno; la lamparomancia, adivinación basada en el movimiento de la luz de una lámpara; la libanomancia, que se practica observando el humo del incienso; la litomancia, por medio de los diamantes; muy curiosa es la margaritomancia o adivinación por medio de una perla: «Se comprueba que la perla está encantada —dice De Lancre— introduciéndola en un vaso; cuando se pronuncie el nombre de un ladrón, la perla salta y golpea contra las paredes del recipiente»[241]. La cleidomancia se practica mediante una llave suspendida por un hilo y anudada en la uña del anular de una virgen, recitándose el versículo «Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen sanctum tuum». Si la llave gira, lo demandado se cumplía. La onicomancia se centra en la observación de las uñas; la enomancia, en el vino; la ovomancia, en la yema de un huevo; la ornitomancia, en el vuelo de los pájaros, etc.

Las siguientes palabras deben ser dedicadas a la catoptromancia o cristalomancia, es decir, a los vaticinios reflejados en un espejo mágico. Esta es una de las más antiguas formas de adivinación, que al parecer procede de Persia. Pausanias asegura que había visto en Patras,

> […] delante del templo de Ceres, una fuente separada de él por una muralla; en ella se consultaba un oráculo, no para todos los sucesos; sino solo para

241 LANCRE, Pierre de: *Tableau de l'inconstance des mauvais antes et démons*, 1673.

> las enfermedades. El enfermo bajaba a la fuente un espejo suspendido en un hilo, de modo que no tocase la superficie del agua sino por su base. Después de haber rogado a la diosa y quemándola perfumes, mirábase en este espejo, y según se hallaba el rostro pálido y desfigurado, o colorado y rollizo, sabia positivamente si la enfermedad era mortal, o si sanaría de ella[242].

Pitágoras a través del reflejo de los primeros rayos de la luna en un espejo aseguraba que podía leer el futuro, tal y como hacían las brujas de Tesalia. Los espejos mágicos son citados por Spartiano, Apuleyo, Pausanio y san Agustín. Según Belot, que se basa en los testimonios de algunos rabinos, el origen de este procedimiento de adivinación se encuentra en la observación que los judíos hacen de las piedras preciosas que decoraban el *ephod* o pectoral del sacerdote para leer en ellas las cosas que acontecerán en el futuro.

> Cuando Francisco I, rey de Francia, hacía la guerra a Carlos V, un mágico instruía a los parisienses de todo lo que sucedía en Milán, escribiendo sobre un espejo las noticias de esta ciudad, y poniendo éste frente a la luna, de suerte que los parisienses leían en el astro todo lo que decía el espejo. Este admirable secreto se ha perdido como tantos. ¡Lástima grande que no fuera verdad tanta locura![243]

Si en el hombre siempre ha existido el deseo de conocer los secretos que nos depara el futuro, utilizando para su logro los procedimientos mencionados anteriormente, ¡cuánta importancia han de tener para él las imágenes condensadas en los sueños, hechos misteriosos e inexplorados, donde priman lo fantástico e irreal y donde transcurre un tercio de su existencia! Ya desde la Antigüedad clásica marcan el rumbo, las decisiones, incluso las opiniones, no solo de individuos, sino también de pueblos enteros. Por su parte, la religión cristiana, que desea prohibir la oniromancia como práctica supersticiosa, sanciona el carácter divino de las

242 Cita extraída de Collin de Plancy, M.: *Diccionario infernal*, 1842, pp. 191-192.

243 *Ibidem*, p. 284.

narraciones bíblicas, de los patriarcas o de los profetas que surgen de la interpretación de los sueños. Es difícil proponer como modelos cristianos a personas que se han dejado arrebatar por los sueños o que hayan tenido alguna revelación a través de ellos. De ahí que se admitan aquellos que sean involuntarios, advirtiendo también del origen demoniaco de alguno de ellos.

A lo largo del tiempo se han propuesto muchos métodos para interpretar los sueños. Uno de los más antiguos es el de Artemidoro, pintor griego de finales del siglo i. Pero el sistema que se ha constituido como la base de todos los tratados modernos queda recogido en *La Physionomie des Songes et Visions fantastiques des persones*, escrito por Jean Tibault[244]. Aquí se recogen las palabras por orden alfabético y acompañadas de su significación, junto con unas cuatrocientas frases. Durante los siglos xvi y xvii se da una gran importancia a los sueños, de ahí que algunos autores intenten provocarlo artificialmente. Tal es el caso de Gerolamo Cardano, quien ofrece en su libro *Somniorum. Synessiorum omnis generis insomnia explicantes, libri IIII*[245], el ungüento *populeum*, compuesto por jugo de hojas y por ramas de chopo, que provoca sueños felices. Pietro Mora, por su parte, da la siguiente receta «per i giovanotti che vorranno conoce nel sogno la donna che sposeranno»:

> Bisogna che si procurino del corallo in polvere e della polvere fine di diamante, che scioglieranno insieme col sangue d'un piccione bianco e ne farranno una pasta che chiuderanno in un grande fico; dopo averla avvolta in un pezzo di seta blu, la appenderanno al collo e andando a letto metteranno sotto il cuscino il pentacolo del sabato, recitando una preghiera speciale[246].

En una sociedad marcada por la aceptación y el miedo generado por cualquier manifestación que directa o indirectamente se muestre vincu-

244 Tibault, Jean: *La Physionomie des Songes et Visions fantastiques des persones*, 1530.

245 Cardano, Gerolamo: *Somniorum. Synesiorum omnis generis insomnia explicantes, libri III*, 1585.

246 Mora, Pietro: *Zekerboni*, manuscrito de la Bibliothèque de l'Arsenal, n.º 2.790.

lada con la magia, dentro de las artes adivinatorias es la nigromancia la que más respeto y temor genera. Tanto es así que se la considera desde los círculos eclesiásticos y mágicos como la más maldita de todas las artes, por su fuerte vinculación con el diablo: «Es luego la magia o nigromancia aquella arte maldita, con que los malos hombres hacen concierto de amistad con el diablo: y procuran de hablar y platicar con él para le demandar algunos secretos que les revele»[247]. Todo el aspecto lúgubre y macabro que la rodea[248], la relaciona con lo más bajo y tenebroso de la inteligencia humana. Las creencias en las que se fundamenta parten de la existencia de una fuerte conexión entre el cuerpo y el alma humana tras la muerte. De ahí que dichas almas puedan ser emplazadas mediante vapores, licores y olores corporales, junto con algunas luces artificiales, cantos, bailes, señales, piedras y anillos: «Y para hacer estas invocaciones al diablo les tiene enseñadas ciertas palabras que digan, y ciertas ceremonias que hagan; de sacrificios de pan y vino y viandas: de sahumerios con diversas yerbas y perfumes: y el demonio tiene concertado con ellos por estos servicios que le hacen: que con estas ceremonias les aparecerá y hablara por palabras, o por señas con que se entiendan»[249].

En definitiva, los espíritus se atraen mediante fuerzas ultranaturales y celestiales, ya que así: «pueden poner en movimiento [los nigromantes] la armonía imaginativa y espiritual del alma, sin descuidar las santas invocaciones y otras cosas de esta índole obtenidas de la religión, a causa de la parte racional del alma que es de naturaleza superior»[250]. Por los medios utilizados, operar sobre los cadáveres y pedir respuestas a través de ellos es una práctica adivinatoria. La nigromancia realiza todas sus experiencias por medio de cuerpos y osamentas, o a través de sus miembros y todo lo derivado de ellos, como la siguiente invocación a través de las cabezas de los muertos, que relata Bernardo de Balbuena, «para

247 Ciruelo, Pedro: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, 1978, p. 48.

248 Alonso Palomar, Pilar: *Op. cit.*, pp. 95-96.

249 Ciruelo, Pedro: *Op. cit.*, p. 48.

250 Agrippa, Enrique Cornelio: *Filosofía oculta. Magia natural*, 1992, p. 359

que les de favor y ayuda para alcançar algunas cosas que ellos desean»[251]. Por amistad diabólica los nigromantes son capaces de encender amores, proyectar sueños o causar enfermedades y maleficios; para la correcta invocación del alma deben elegir lugares especiales, como cementerios, parajes donde se celebren los aquelarres o que se encuentren vinculados con alguna matanza. Con toda esta puesta en escena parece bastante lógico que la más negra de las magias tenga una amplia repercusión en los tratados que nos ocupan.

2.4. MAGIA AMATORIA

En un universo lleno de correlaciones, vínculos, simpatías y antipatías, en una red tan tupida de relaciones, el hilo conductor de todas ellas se encuentra en el amor, que lo impregna todo desde su esencia hasta su apariencia. Es aquí donde el hombre, en su calidad de microcosmos vinculado con el orbe, afirma su carácter divino. En este contexto, el personaje del mago se caracteriza por conocer el uso correcto de los poderes ocultos que se hallan en las cosas, las imágenes celestes, las invocaciones, los nombres, en definitiva, el mago es el conocedor del privilegio que goza el hombre como centro de este universo vivo.

> Si durante la Edad Media la magia había permanecido de alguna manera en el subsuelo —sin desaparecer, pese a los esfuerzos de la iglesia—, en el Renacimiento se reivindica, formando parte del bagaje de todos los grandes filósofos y científicos (cosa que, en cierto modo, constituía la purificación de la actividad mágica); consecuentemente, el aristotelismo oficial de la Edad Media se vería afectado por toda esta temática mágico-astrológica que, con su inserción en el platonismo, supondría el despuntar de una nueva metafísica y de una ciencia activa, basada en la minuciosa correspondencia entre hombre y cosmos, reflejo a su vez de una profunda unidad[252].

251 Ciruelo, Pedro: *Op. cit.*, p. 48.

252 González Prada, M.ª Rosario: «Introducción», 1987, p. XVII.

Esta unión del cosmos filosóficamente tiene su origen en el eros platónico. Esta doctrina entraña una serie de consecuencias que ya Marsilo Ficino evidencia en su *Comentario* al banquete platónico. Para él:

> Toda la fuerza de la Magia se basa en el amor. La obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural. Las partes de este mundo, como miembros de un solo animal, dependiendo todos de un solo autor, se unen entre sí por su participación de una sola naturaleza. Y así como en nosotros el cerebro, el pulmón, el corazón, el hígado y los otros miembros sacan el uno del otro alguna cosa, se favorecen recíprocamente y padecen conjuntamente si uno de ellos sufre, así los miembros de este gran animal, o sea, todos los cuerpos del mundo unidos entre sí igualmente prestan y toman prestadas sus naturalezas. De la común afinidad nace el amor común. Nace de la atracción común. Y esta es la verdadera magia[253].

Es decir, el amor se convierte en la *copula mundi*, impulsa el perpetuo movimiento de las esferas y es creador y conservador del todo. Por el amor infunde Dios su esencia al mundo y por el amor buscan las criaturas la unión con Él. Toda la filosofía ficiniana gira en torno a esta idea, ya que «por este autor somos y vivimos. Por este conservador perseveramos en nuestro ser. Por este juez y protector somos gobernados. Por este preceptor somos instruidos y formados para vivir bien y felizmente»[254]. Por lo tanto, el amor se convierte en el agente de la *concordia mundi*, el elemento que salva la desigualdad entre los distintos niveles y elementos del universo, aun cuando se trata de una unidad que persiste dentro del orden jerárquico de las distintas partes.

253 Ficino, Marsilio: *De Amore. Comentario a* El Banquete *de Platón*, 1989, p. 154.

254 *Ibidem*, p. 61.



41. Anónimo: *Liebeszauber* («Hechizo de amor»). Leipzig: Museum der Bildenden Künste, *circa* 1470-1480.

En estrecha relación con el amor como *copula mundi* se halla la noción del *spiritus* como intermediario: según una antigua concepción mística, es una envoltura de materia sutil que el alma preexistente al cuerpo adquiere en su descenso y en la cual se inscriben los dones de los planetas, las cualidades y el destino del sujeto: por otra parte, el abandono temporal del *spiritus* es lo que se denomina éxtasis, y de ahí que cuando Platón califica al amor como una de las formas de rapto extasiado, se produjera una asociación que persistiría históricamente. El concepto de *spiritus* daría lugar, además, a una teoría sobre la fascinación, extendida sin dificultad al terreno del amor y de la magia, tradicionalmente vinculados entre sí[255].

El amor en su esencia ha de aspirar a la belleza ideal, en el sentido de armonía y proporción plenas. A partir de aquí Ficino considera que lo hermoso que se halla en los cuerpos no es más que el resplandor de la plenitud divina, de ahí que admirando los cuerpos proporcionados y armónicos, amamos en cierto modo a Dios en las cosas. Siguiendo esta línea de pensamiento tenemos que el amante es conducido al bien, a la divinidad, que es fuente de la plenitud universal, a través de la belleza[256].

En esta escala graduada se destacan tres tipos de amor: «el amor del contemplativo se llama divino, el del activo, humano, el del voluptuoso, bestial»[257]. En primer lugar, la belleza del amado penetra por los ojos hasta el alma del amante como un veneno mediante los *spiritus*, perturba su sangre y le produce fiebre de amor. Por otra parte, desde el momento en que desea, el amante no piensa ya en sí mismo, sino únicamente en su amado, de tal modo que no está ya en sí, pues su vida depende del otro: si este no le ama, muere completamente, no viviendo ya en ninguna

255 *Cfr.* Klein, R.: «Spirito peregrino», en *La forme et l'intelligible*, 1970, pp. 44-57.

256 Esta concepción está basada en las *Eneadas* plotinianas y en el propio Platón, para quien la belleza corporal constituye el primer grado de iniciación en los misterios del amor. *Cfr.* Platón: *Op. cit.*; y Plotino: *Enéadas*, 1960-1966.

257 Ficino, Marsilio: *De Amore. Comentario a* El Banquete *de Platón,* 1989, p. 142.

parte mientras que, si el amor es correspondido, amante y amado viven el uno en el otro[258].

Esta psicología del amor se manifiesta no solo en la obra de Ficino, sino también queda reflejada con gran nitidez en *El cortesano* de Baltasar de Castiglione[259] o *Gli Asolani* de Bembo[260], libros estos que gozan de un considerable eco social en el Siglo de Oro, aunque su alcance filosófico sea mucho menor. A este respecto constituye una excepción los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo[261], que llegan a influir en el pensamiento de Giordano Bruno, sobre todo en la exaltación que realiza del amor como fuerza cohesiva universal que constituye la unidad del mundo y su definición como «vía de conocimiento imperfecto que conduce al perfecto unitivo». Otro de los tratados importantes de la época es el *Libro di Natura d'Amore* de Mario Equicola[262]. De él se destaca el tratamiento de la noción aristotélica de *philautia*. Para este autor, todas las clases de amor son aspectos del afecto a uno mismo:

> […] porque con la naturaleza nace, a ella acompaña, y con ella se une tan inseparablemente que ni nuestra naturaleza sin amor, ni amor sin tan naturaleza existirían. Nos ha dado aquella un instinto, que no sabemos repudiar, de conservarnos a nosotros mismos con vida, mantenernos en óptimo estado de existencia. El amor de nosotros mismos nos enseña a declinar cuanto pudiese ser nocivo para la vida. El amor de nosotros mismos nos muestra cuánto huir se debe aquello que al deseado vivir fuese contrario. Esta necesaria e inmutable ley no ha sido hallada por los hombres, ni inspirada en potencia celeste, ni escrita por legisladores, sino que nos ha sido dada de nacimiento, hecha con nosotros, con nosotros crece y con nosotros envejece[263].

258 Esta teoría ficiniana sobre el amor evoca los tópicos literarios de amor cortés donde prima la posición de inferioridad del amante con respecto a la amada, el código amoroso que se debe seguir, el lenguaje, el estilo, etc. elementos estos que se adaptan con facilidad a intenciones religiosas o filosóficas durante el Renacimiento. Si se desea profundizar en el culto medieval de la mujer se aconseja consultar: Rougemont, Denis de: *El amor y occidente*, 1993; Lewis, C. S.: *La alegoría del amor. Estudio sobre la tradición medieval*, 1969; y Power, Eileen: *Mujeres medievales*, 1991.

259 Castiglione, Baltasar de: *El cortesano*, 1984.

260 Bembo, Pietro: *Gli Asolani*, 1991.

261 Hebreo, León: *Diálogos de amor,* 1993.

262 Equicola, Mario: *Libro di natura d'Amore*, 1526.

263 *Ibidem*, fols. 39-40.

Toda esta doctrina culmina con Giordano Bruno, quien en *De vinculis*[264], expresa su concepción sobre la unión de amor como manifestación de una ley del ser: el *spiritus*, que actúa sobre todos los seres vivos y hace que estos, por el apetito de «lo otro», tiendan a modificarse y cumplan de este modo el ciclo del ser. En el movimiento, en la variación de estado, se realiza el vínculo, que se manifiesta de modo diverso según los diferentes casos. Para Bruno, existe una fuerte identificación entre el conocimiento y el sentimiento; y en el origen de esta relación se halla el alma universal a través del «apetito» que provoca en el sujeto: el amor —*vinculorum vinculum*— hace que el sujeto salga de sí mismo para entrar en contacto con el cosmos[265]. En el origen mismo de esta tensión, se halla un innato amor de sí que manifiesta todo sujeto y que tiende a conservar o mejorar el propio estado[266].

Desde la perspectiva, se comprende la concepción bruniana animista del movimiento como deseo de alcanzar una condición más equilibrada; es posible incluso caracterizar al hombre como el ser vivo que, para lograr esta condición de mayor equilibrio que su natural *philautia* le exige, construye la civilización y profundiza en las posibilidades de la magia. En el caso del héroe, sin embargo, el equilibrio no puede alcanzarse, ya que el infinito —su objeto— no se agota jamás, dando lugar a la constante insatisfacción del furioso, del héroe intelectual, que constituye la base de la ascesis del conocimiento descrita en *Los heroicos furores*[267].

Bruno hace de la imaginación el único modo de acceso a todos los afectos íntimos; de ahí que en el individuo que se abandona a una pérdida de autoconciencia, la imaginación ejercite su poder sobre sus facultades sin control, mientras que el sabio sabe encadenarla y dominarla, dirigiendo así el desarrollo de su pensamiento sin perder el sentido de la

264 Bruno, Giordano: «De Vinculis», 1961-1962.

265 *Ibidem*, pp. 692-693.

266 *Ibidem*, p. 675.

267 Bruno, Giordano: *Los heroicos furores*, 1987.

realidad[268]. En definitiva, el conocimiento universal se halla en aquellas manos que rozan y gozan intensamente del amor en su estado más puro y más carnal, hasta llegar a disfrutar del placer de lo estético vinculado, en cuyo clímax tan solo se encuentra Dios.

2.5. ESTUDIOS ACTUALES SOBRE LA MAGIA

La magia es uno de los fenómenos que más dudas plantea al hombre racional. Desde que se da el giro a una mentalidad empírica, basada en la observación, la experimentación, la lógica, se la ha intentado desprestigiar utilizando argumentos científicos con el fin de marginarla, aislarla; en definitiva, anular la gran influencia que ejerce sobre el mundo. A partir de la Ilustración, en mayor o menor medida, todo ha de pasar por el filtro de la razón, en caso contrario nos encontramos ante una falacia, una superstición, una mera muestra de la incultura de la gente. Los conocimientos eruditos que envuelven a la magia quedan acallados, cubiertos con un velo peyorativo, por una sociedad que intenta olvidar su herencia en aras del elitismo intelectual que la razón pone de moda. Una vía de conocimiento de gran importancia para el desarrollo de la humanidad queda cegada. Pese a ello, levanta dudas de una índole muy amplia, que desde un punto de vista antropológico y psicológico se pretenden resolver[269].

Las dificultades surgen, como ya hemos podido comprobar al principio de este apartado, desde el mismo instante en el que queremos definirla, es decir, fijarla con una claridad, una exactitud y una precisión racionales. Se intenta dar una explicación que encierre la generalidad de las manifestaciones que se conocen con dicho nombre. De ahí que Rudolph Otto[270] considere la magia como una manipulación de lo que él denomina «numinoso». Con este neologismo hace referencia a una

268 *Cfr.* Culiano, Ioan Petrus: *Op. cit.*, pp. 129-177.

269 *Cfr.* Trías, Eugenio: *Metodología del pensamiento mágico*, 1970; y Croce, Benedetto: «Intorno al 'magismo' come età storica», 1948, I t., pp. 69-77.

270 Otto, Rudolph: *Le Sacrè, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, 1949.

peculiar realidad que no se puede definir, sino solo sugerir o indicar y que caracteriza a un estado extraño, heterogéneo, que asusta y que, a la vez, atrae. Esa existencia posee las características del *mysterium tremendum* y del *mysterium fascinas*.

Otros autores, como Soustelle, han presentado el fenómeno mágico ligándolo a un cierto tipo de actividad humana. «Magia es un complejo de creencias y prácticas según las cuales ciertos individuos privilegiados, los magos, pueden actuar sobre las cosas de modo distinto a como puede hacerlo el común de los hombres»[271]. Podría decirse que la magia aparece como la manipulación de lo extraordinario. Para Frazer la magia podía explicarse como aplicación de lo que él llamó «principio de simpatía»[272]. Es decir, la magia es una desviación de las leyes de asociación de las ideas. «La magia es una falsificación de las leyes naturales [...] La magia homeopática se basa en la asociación de ideas por semejanza, en tanto que la magia contagiosa se basa en la asociación por contigüidad»[273].

Desde un prisma psicoanalítico, se sugiere que la magia expresa una determinada posición humana, de carácter neurótico, que puede denominarse «omnipotencia de pensamiento o de idea»[274]. La subjetividad adquiere un relieve peculiar y ocupa la situación de la realidad. Las ideas y temores del neurótico configuran y dan sentido a la existencia percibida. Dice Freud que estas personas solo atribuyen eficacia a lo intensamente pensado y representado y que otorgan un valor secundario a lo que efectivamente ocurre en el mundo real. Pero al mismo Freud se le escapa decir que la «magia responde a objetivos muy diversos tales como los de someter los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad del hombre, protegerle de sus enemigos y darle poder para perjudicar a los que le amenazan».

271 Soustelle, Jacques: *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, 1969.

272 Frazer, James George: *Op. cit.*, pp. 33-73.

273 *Ibidem*, pp. 75-76.

274 Freud explica que cierto paciente suyo forja esta expresión para referirse a algunos fenómenos muy singulares e inquietantes que parecen perseguirle. *Cfr.* García-Font, Juan: *Op. cit.*, p. 52.

En este sentido, Edward Tylor[275] interpreta la magia como una actividad de índole cognoscitiva, como si pudiese reducirse a una determinada forma de pensar. Señala que para aclarar algunos fenómenos hay que recurrir «a la ciencia en su estado primitivo o embrionario». En lo profundo de su pensamiento, existe una prevención invencible contra cualquier fenómeno que escape a la cuadrícula racional. No se admite la más leve posibilidad de que individuos instalados en una circunstancia peculiar puedan provocar fenómenos paranormales que el hombre civilizado ha dejado muy atrás en su proceso evolutivo[276]. Ernesto de Martino[277], por otro lado, sostiene que son precisamente los etnólogos cuyas tesis no han evolucionado, los que rechazan la objetividad de ciertos sucesos mágicos que forzosamente tienen que admitir los antropólogos que trabajan sobre el terreno.

Lang señala que hay una abrumadora cantidad de documentos sobre lo paranormal entre los pueblos primitivos. Cree que semejantes muestras, aunque raras, son naturales y por ello observables, dentro de ciertas condiciones. Precisamente contempla la posibilidad de un esclarecimiento mutuo al aproximar adecuadamente los aportes de la parapsicología y la etnología religiosa. En contra de esta idea, Otto Stoll rechaza los fenómenos paranormales y pretende dar una explicación a cualquier manifestación que tenga lugar en el seno de una cultura primitiva mediante el concepto de sugestión. La mala suerte, el mal de ojo, los hechizos, la licantropía, el vampirismo y otros muchos sucesos de apariencia más o menos extraña, para él, son meros casos de sugestibilidad. En este sentido, Wundt considera que:

275 TYLOR, Edward: *Cultura primitiva*, 1977.

276 En este sentido puede aceptarse que los antropólogos posteriores a Tylor mantienen una mayor flexibilidad sobre el asunto. Así por ejemplo Lévi Strauss, afirma que «no hay razones para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas»; pero indica que la eficacia de la magia implica la creencia en ella. LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropología estructural*, 2000.

277 MARTINO, Ernesto de: *Op. cit.*

> Un enemigo herido en efigie no sufrirá simbólicamente, sino realmente, incluso si la flecha que atraviesa su imagen no puede alcanzar su cuerpo. Con todo, hiere su alma y por la impresión que pueda tener en su intimidad subjetiva es posible que provoque la enfermedad y la muerte al cuerpo. Se ha insistido, con razón, sobre el hecho de que la sugestión juega un importante papel en la difusión de representaciones de este tipo. Puede contribuir a consolidar todo tipo de creencias mágicas, puesto que la firme convicción de que uno está embrujado puede, a la postre, provocar una enfermedad real y paralizar completamente la resistencia al peligro produciendo, de este modo, los efectos que persigue el encantamiento[278].

Para finalizar esta breve visión que sobre la magia se tiene en la actualidad, hemos preferido dejar a Henri-Louis Bergson[279], el pensador del *élan vital* que concibe la realidad como una duración más o menos consciente de sí misma. Para él, la magia es una de las manifestaciones del impulso fundamental que todo lo rige[280]. Ante todo, es acción, una fuerza que empuja los límites que la realidad impone. Es un ímpetu que, al garantizar el éxito más o menos confusamente, activa el impulso vital como un mecanismo de seguridad de la especie. «La magia es innata en el hombre y no es sino la exteriorización de un deseo que rebosa desde lo más íntimo de su corazón». Las leyes que, según algunos autores, explican los mecanismos de la acción mágica no son —para Bergson— más que la fórmula que la pereza ha sugerido a la magia original para imitarse a sí misma[281]. Trata de conseguir la percepción alucinatoria de su eficacia

278 Las referencias tanto a Lang, como a Stoll y Wundt han sido tomadas de: García-Font, Juan: *Op. cit.*, p. 53.

279 Bergson, Henri-Louis: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1999.

280 Conviene destacar aquí cierta expresión bergsoniana muy significativa: «El impulso vital es optimista». La inteligencia sopesa, pondera, mide, evalúa el pro y el contra, es circunspecta, el instinto ha de abrirse paso, sea como sea, ha de avanzar indefectiblemente hacia su objetivo. Ha de ser optimista. Y de algún modo, aquí encaja precisamente este peculiar entusiasmo que es la magia.

281 Incluso en la magia aparece esta doble característica: la magia originaria es impulso, instinto; la magia derivada, como institución o tradición, es la copia, la réplica de un fenómeno que ha perdido buena parte de su dinamismo.

cuando se realiza en un momento de exaltación. En definitiva, la magia siempre se canaliza de dos maneras: el deseo de actuar sobre lo que sea y la idea de que las cosas pueden quedar afectadas por la acción humana. Sin duda alguna, para Bergson, la magia es la forma más clara de que el hombre pueda ser optimista.

3

Demonología

Nunca antes la figura del diablo había estado tan presente en la historia occidental como durante los siglos xvi y xvii y, en lo sucesivo, jamás lo volverá a estar. En el periodo que discurre entre 1550 y 1680 tomó forma un modelo diabólico desesperante, mordaz y angustioso, condicionado por las circunstancias que golpearon a una Europa rasgada a causa de las guerras de religión. Ante los ojos con los que se inició la modernidad se sucedieron, como en una procesión macabra, diversas catástrofes: pestes y hambrunas (1596-1602), oleadas de campesinos famélicos que se agolparon en las ciudades (1583, 1597 y 1618), aumento en el número de vagabundos y una crisis demográfica agudizada a partir de 1594. La carestía en la vida, el crecimiento de la miseria y la propagación de las enfermedades fueron los tres rasgos con los que esta época quedó marcada.

Ante semejante campo de desolación, el diablo se convirtió en el sujeto al que culpabilizar de los acontecimientos que golpearon y desorientaron a la sociedad de estos siglos. Se percibió el mal en todos los niveles de la vida: tanto en el ámbito personal (incertidumbre, pecado, desengaño, sufrimiento, melancolía, posesión, locura, etc.), como en la esfera socio-política (desmoronamiento de las instituciones básicas) y en su dimensión cultural (la escultura, la pintura y el teatro mostraron numerosas imágenes del demonio: unas burlonas, otras irónicas y otras dramáticas, presentándolo como un ser cotidiano y muy cercano).



42. *Libro de horas*. Poitiers, *circa* 1475.
Nueva York: Morgan Library (M. 1001, fol. 109r).

La maldad, como fruto de la incuestionable existencia de Satanás, adquirió una importancia clave a la hora de interpretar este momento histórico, pero también sirvió para reafirmar la imagen de un Dios severo que ejercía su autoridad sobre este príncipe de las tinieblas. Con ello se pretendió instaurar una sumisión al Estado, la Iglesia y las instituciones humanas más representativas, es decir, se utilizó al demonio como un instrumento necesario entre Dios y los nuevos sistemas de obediencia forjados por los hombres e impuestos en una Europa en continuo cambio.

3.1. PRIMERAS MANIFESTACIONES DEL DIABLO

Se considera a san Agustín como el padre de la demonología. Anteriormente sorprende descubrir la discreción con la que Lucifer apareció en el discurso oficial de la Iglesia[282]. En el Antiguo Testamento apenas el demonio se dejó ver[283]. Para los primeros hebreos, Yahvé era un dios

282 Antes del Concilio de Braga (563) apenas encontramos declaraciones sobre este asunto. En el segundo Concilio de Nicea (787), se admitió que tanto los ángeles como los demonios disponían de un cuerpo sutil de naturaleza aérea, pero el IV Concilio de Letrán (1215) afirmó que tanto unos como otros eran criaturas espirituales, carentes de corporeidad. Se consideró que tanto el diablo como sus secuaces fueron creados por Dios, pero que debido a su soberbia cayeron en pecado y se contaminaron del mal. A partir de entonces se le hizo responsable de los pecados cometidos por los hombres. *Cfr.* Baissac, Jules: *Histoire de la diablerie chrétienne. I. Le Diable. La personne du diable*, 1882.

283 *Cfr.* Kluger, Rivkah S.: *Satan in the Old Testament*, 1967; y Durán Velasco, José F.: *Tratado de demonología. De Prometeo a Malak Tâwûs, de Ahrimán a Iblîs*, 2013.

tribal. Los dioses de los pueblos vecinos eran sus enemigos, sus contrarios, por lo que no necesitaban otra representación del mal. Posteriormente esta religión primitiva se hizo monoteísta y fue entonces cuando Dios adquirió una omnipotencia y una omnipresencia que eclipsó al maligno[284]. La figura de Satanás se desarrolló a partir de las nuevas ideas que se adquirieron sobre la naturaleza divina. Yahvé se transformó en el señor del universo, autor de lo malo y lo bueno, tal y como queda documentado en Isaías (45: 7): «yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahveh, el que hago todo esto».

Poco a poco la conciencia religiosa fue cambiando y las acciones temibles y reprobadas de Dios se apartaron de las piadosas y benévolas, quedando las malas personificadas en el diablo[285]. En el prólogo al *Libro de Job*, Lucifer se mostró como un miembro más de la corte de Dios, que aplicaba sufrimientos a un hombre inocente. El *Libro de Enoch* nos relata cómo los ángeles guiados por Semjaza y Azazel cayeron del cielo por haberse entregado a la lujuria con las hijas del hombre. De esta unión nacieron los gigantes, seres destructivos que extendieron la irreverencia y el sacrilegio por la tierra. El diluvio sirvió para restaurar el orden y encadenar a los ángeles rebeldes en las tinieblas. Sin embargo, los gigantes sobrevivieron y engendraron a los espíritus del mal (I *Enoch* 15: 11). El diablo también se manifiestó en el Nuevo Testamento, donde asistimos a otro enfrentamiento. El fin que Satanás persiguió entonces fue el de oponerse a la nueva religión. Se convirtió en el antagonista de Jesucristo. Tentó a los cristianos para hacerse con su alma y su cuerpo. La humanidad pudo decantarse por vivir en el reino de Cristo o en el de Satanás.

284 *Cfr.* McGinn, Bernard: *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, 1997; Teyssedre, Bernard: *Il diavolo e l'inferno. Ai tempi di Gesù*, 1991; di Nola, Alfonso M.: *Historia del diablo*, 1992; Mack, Carol K. y Mack, Dinah: *Il libro rosso del demonio. Streghe, angeli caduti e altri spiriti sovversivi. Chi sono, dove si nascondono, come resistere al loro fascino perverso*, 2010; Delbanco, Andrew: *La muerte de Satán*, 1995; y Pieters, Simon: *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, 2006.

285 *Cfr.* Cohn, Norman: *Op. cit.*, pp. 90-108.

A lo largo de la historia, los teólogos más célebres intentaron dar respuesta a las cuestiones que sobre el diablo se plantearon y que hacían referencia a su naturaleza, poderes, corporeidad, aspecto, etc. Los padres de la Iglesia se esforzaron por dar coherencia a las diversas tradiciones diabólicas surgidas de corrientes distintas. En el siglo I de nuestra era, ya se relacionó al diablo explícitamente con la serpiente que aparecía en el Edén. También propagaron la idea del combate mítico como origen del universo[286]. Para Lactancio, Lucifer era el hermano menor de Cristo. En un momento determinado se volvió envidioso y de este modo los dos hijos de Dios encarnaron uno el bien y el otro el mal. Por ello el demonio era necesario para el hombre, ya que sin él no existiría el peligro ni la tentación[287]. Gregorio de Nisa, seguido por Ambrosio, León y Gregorio el Grande, pensó que Satanás fue engañado por Dios quien le ofreció a Jesús a cambio de los hombres. Como Cristo triunfó sobre la muerte, el diablo se sintió burlado.

San Agustín cambió esta visión de lucha cósmica afirmando que Dios permitió el mal para extraer el bien de él[288]. Con ello convirtió el pecado en una pieza necesaria dentro de la creación. Esta construcción teológica transformó al diablo en un instrumento que servía para corregir los malos hábitos humanos, dicho en otras palabras, el diablo se utilizó como ejemplo de lo que no debía hacerse. El pensamiento agustiniano definió la figura de Lucifer, sin embargo esta concepción no caló del todo en la sociedad ni en la cultura de la época. A lo largo de los siglos medievales, Satanás se fue metamorfoseando en un ser poderoso y temible que intervendría de manera decisiva en la vida de los cristianos[289].

En este periodo, la demonología era tan solo una preocupación casi exclusivamente erudita, un asunto de meditación, un elemento de

286 *Cfr.* Forsyth, Neil: *The Old Enemy. Satan and the combat myth*, 1987.

287 Lactancio: *Institutions divines*, 1992, libro IV.

288 Agustín, san: «De doctrina christiana» y «De civitate Dei», en *Obras de san Agustín*, 1965.

289 Russell, Jeffrey Burton: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, 1995.

discusión doctrinal. Los monasterios contribuyeron al desarrollo de esta imagen satánica. Tanto monjes como eremitas se sintieron asaltados por sugestiones y alucinaciones a causa de una vida llena de privaciones y soledad. Fueron víctimas de alteraciones nerviosas, físicas, psíquicas, atribuidas a la acción del diablo[290]. Los relatos de las vidas de los padres del desierto aumentaron estos miedos. En este sentido la *Vida de san Antonio* escrita por san Atanasio[291] hacia el 360 influyó de manera determinante en el imaginario demoniaco del medievo, convirtiendo el mundo en un campo de tentaciones. Los *Diálogos* de Gregorio el Grande, escritos en el siglo VII, se salpicaron de historias piadosas en las que el mal aparecía encarnado en un gran número de manifestaciones cotidianas.

Las vidas de los santos potenciaron esta omnipresencia diabólica: la de san Afra en el siglo VIII presentó a un demonio negro, desnudo, cornudo, de piel arrugada; en la de san Dunstán, en el siglo X, el santo se libró de él agarrándolo de la nariz con unas pinzas al rojo vivo; san Benito, por su parte, recomendó a sus monjes que se guardaran de Satanás y fueran precavidos en sus acciones y pensamientos; el monje Cesario de Heisterbach en su *Dialogus miraculorum* nos mostró a un diablo camaleónico que podía adquirir la forma de un hombre feo y corpulento vestido de negro, una mujer seductora, un individuo elegante o un soldado de bellos rasgos. Hacia 1270 Richalmus, abad de Schölnthal, avisó a los novicios sobre los embelecos del diablo, presente en cualquier parte.

Hasta el siglo XII Satanás fue un personaje cotidiano. La cultura cristiana admitió su existencia con naturalidad. Protagonizaba relatos monásticos, sermones parroquiales, iconografías religiosas y creencias supersticiosas. Aunque su radio de acción se encontraba en la tierra, físicamente pertenecía a un mundo espiritual. A medida que se fueron multiplicando los focos heréticos se produjo un cambio

290 *Cfr.* MARTORELL, José: *La voz del desierto. El legado espiritual de los eremitas cristianos*, 1997.
291 ATANASIO, san: «Vida de san Antonio», 1975.

radical en esta convivencia con el diablo[292]. Para infundir temor en las poblaciones los teólogos expusieron una doctrina demonológica que dio lugar a una mentalidad obsesiva basada en el miedo y en la reprobación.

> Lucifer llegó a ser tan distante como Dios, inmensamente inquietante y, al mismo tiempo, capaz de infiltrarse en los cuerpos de sus cómplices humanos. Desde aproximadamente el año 1400 hasta 1580, la demonología se extendió como una mancha de aceite sobre todo el continente, modificando a la vez las percepciones de las generaciones sucesivas que la producían y las opiniones de sectores cada vez más amplios de la sociedad[293].

3.2. EL DIABLO Y SUS TRATADOS

A comienzos de la modernidad, Europa se sumió en una crisis religiosa y moral, marcada por la inestabilidad vivencial y la incertidumbre política. Tanto fue así que muchos creyeron que se estaba consolidando el reino del diablo. Por ello demonólogos e inquisidores se dedicaron a compilar manuales que enseñaran a descubrir los rasgos satánicos de la sociedad de esa época y, de manera especial, cómo desenmascarar a las brujas y sus cónclaves[294]. Este género literario adquirió un gran crecimiento a finales del siglo xv gracias a la imprenta. Los autores del *Malleus maleficarum,* la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, el *Directorium inquisitorum*, la *Daemonomania*, las *Disquisitiones magicae*, etc. se cuestionaron lo que había de verdad en la existencia de la magia, la brujería, los aquelarres, los encantamientos, los vuelos nocturnos, etc.

292 Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (Siglos xiv-xvii). Una ciudad sitiada*, 2002.

293 Muchembled, Robert: *Historia del diablo. Siglos xii-xx*, 2004, p. 54.

294 *Cfr.* Clark, Stuart: *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, 2005; Briggs, Robin: *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*, 1996; y Klaits, Joseph: *Servants of Satan. The age of the witch hunts*, 1985.


DIRECTORIVM
INQVISITORVM
F·NICOLAI EYMERICI
ORDINIS PRAED.
CVM COMMENTARIIS FRANCISCI PEGÑÆ
Sacræ Theologiæ ac Juris vtriusque Doctoris.
IN HAC POSTREMA EDITIONE ITERVM EMENDATVM
& auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum.
AD S. D. N. GREGORIVM XIII. PONT. MAX.
ACCESSIT HAERESVM, RERVM ET VERBORVM
Multiplex, & copiosissimus Index.
CVM PRIVILEGIO, ET SVPERIORVM APPROBATIONE.
ROMAE, IN AEDIBVS POPVLI ROMANI
Apud Georgium Ferrarium M D LXXXVII.

43. Eymeric, Nicolás: *Directorium inquisitorum*. Roma: Jorge Ferraro, 1582.

El tratado que dio inicio a este auge editorial fue el *Malleus maleficarum*[295], escrito por Kramer y Sprenger. Este libro representó la síntesis tanto de los manuales de magia escritos previamente, como de la mitología que en torno a las brujas se había ido gestando desde la Antigüedad[296]. Sus autores diferenciaron a las mujeres meramente supersticiosas de aquellas maléficas. Para ellos, estas últimas mantenían estrechos lazos con el diablo, al que pedían su colaboración para provocar daños. Aseguraron que sus acciones no eran fruto de una mente enfermiza o loca, sino que estaban documentadas. Consideraron que el diablo podía transportar el cuerpo de sus discípulos por los aires. Sostenían que era posible la transformación de un ser humano en otro y que la metamorfosis de las brujas en animales se confirmaba en algunos procesos y, sobre todo, en la creencia popular.

Un partidario de las tesis vertidas en el *Malleus maleficarum* fue Silvestre Mazzoli, más conocido como Prieratis[297]. En su tratado *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres* (1521)[298] no se limitó a citar la obra de Kramer y Sprenger, sino que copió literalmente tanto disquisiciones como ejemplos. Al igual que ellos estaba firmemente convencido de la formación de los aquelarres, ya que los secuaces de Satanás nada tenían que ver con las hechiceras.

Paulo Grillando fue uno de los inquisidores más citados en las causas que contra la brujería se celebraron en esta época. Entre 1525 y 1534 terminó de escribir cinco libros sobre diferentes materias penales[299]. Mostró cierta inclinación por estudiar los sortilegios, ya que partiendo de una

295 Kramer, Heinrich y Sprenger, Jakob: *Op. cit.*

296 *Cfr.* Pastore, Federico: *Op. cit.*, p. 139.

297 A Silvestre Mazzoli se le conoce más como Prierio, Prieratis o incluso Prierias, porque nació en Priero, en el Monferrato, en torno a 1460. *Cfr.* Echard, Jacobus y Quetif, Jacques: *Scriptores Ordinis Praedicatorum: recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 1721, t. II, p. 55.

298 Prieratis, Silvestre: *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*, 1575.

299 Los libros llevan por título: *De sortilegiis eorumque poenis*, *De poenis omnifariam coitus illiciti*, *De quaestionibus et tortura*, *De relaxatione carceratorum* y *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu*. Grillando se los dedicó al obispo de Chieti.

indagación objetiva quiso descubrir lo que de verdadero o falso encerraban. Con esta finalidad escribió su *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis* (1536)[300], donde expuso su punto de vista sobre la invocación al diablo, las reuniones nocturnas de las brujas, las calaveras parlantes, la piromancia, la geomancia y demás asuntos extraordinarios, dedicando una atención especial a los filtros de amor y a las prácticas amatorias[301].

La teología luterana se interesó por la demonología mucho más que la católica. Se propagó la idea de que el papa era el Anticristo. Se rechazó el exorcismo y la confesión privada, con lo que aumentó el temor al diablo[302]. Lutero creía en Lucifer y así lo expuso en sus *Charlas de sobremesa* (1531-1546). Lo consideraba un ente concreto de la vida cotidiana, que podía actuar a través de diversas formas. Pensó que habitaba en el cuerpo de los herejes, los sediciosos, los usureros, las brujas e incluso las prostitutas, pero también que podía aparecer con la figura de ángel blanco o hacerse pasar por Dios. Le atribuía la peste y creía que muchas enfermedades se debían a los demonios que se metían en el cuerpo del hombre. Insertó numerosos relatos a lo largo de estas *Charlas*. Incluso llegó a reconocer que mantenía conversaciones con el diablo[303].

Su enseñanza se extendió rápidamente por la región alemana. Dio lugar a una literatura especializada que contribuyó a interiorizar aun más el miedo a Satanás, provocando la desconfianza hasta de uno mismo. Este sentimiento de culpabilidad se potenció en las obras literarias y artísticas, especialmente en los *Teufelsbücher*, literalmente los «libros del diablo»[304]. Durante la segunda mitad del siglo XVI se publicaron más de 39 primeras ediciones, así como 110 reediciones. Un cálculo aproximado

300 Grillando, Paulo: *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque penis*, 1536.

301 *Cfr.* Masters, Robert E. L.: *Op. cit.*; y di Maria, Costantino: *Enciclopedia della magia e della stregoneria*, 1967.

302 Russell, Jeffrey Burton: *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, 1986, pp. 30-13 y 54.

303 Cfr. Muchembled, Robert: *Op. cit.*, p. 145.

304 Roos, Keith L.: *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*, 1972.

estima en 240.000 ejemplares los que circularon en estas décadas por Europa. El objetivo de estos libros era el de denunciar los vicios y los pecados de su tiempo y de advertir a los hombres contra las supersticiones, la magia o la brujería. Con ello cubrían tres campos de acción: la demonología propiamente dicha, los vicios y los pecados personales, la vida social y familiar. Al final de cada obra se incluía una moraleja por medio de la cual se animaba al lector a combatir al diablo con los consejos que se habían dado.

A partir de 1580 aumentó la proliferación de estos manuales de demonología. Teólogos y jueces, tanto católicos como protestantes, rivalizaron con la erudición que vertían en sus escritos. Entre ellos destacó Jean Bodin[305], un filósofo que tomó la experiencia como «maestra de certeza» no porque destruyera creencias falsas, sino porque en algunas ocasiones confirmaba como verdaderos acontecimientos que supuestamente eran fabulosos. Una de sus obras, *De magorum daemonomania libri IV*[306], tuvo una gran repercusión en esta época, ya que contribuyó decisivamente a multiplicar los procesos de brujería hasta el edicto de 1682[307].

A Pedro Binsfeld con su obra *De confessionibus maleficorum et sagarum*[308], lo que le interesó fue el diagnóstico judicial de los fenómenos relacionados con las brujas y el modo de llegar a confirmarlo y probarlo desde un punto de vista procesal. Dio crédito a las confesiones de los imputados, porque, según su opinión, ponían de manifiesto su dependencia hacia Satanás. Con el objeto de obtenerlas incluso recurrió a declaraciones de menores contra sus padres y parientes. Aunque personalmente dudó de las metamorfosis y de las marcas del diablo —*stigmata* o *sigilum diabolii*— alentó las denuncias y las torturas a los supuestos brujos y brujas.

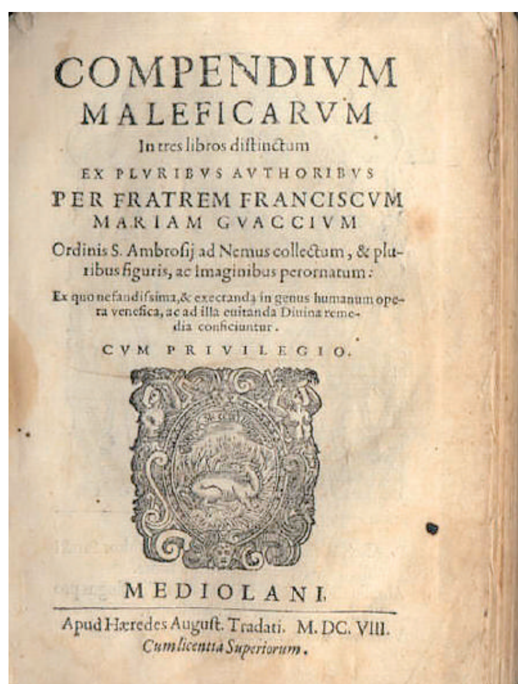
305 *Cfr.* MESNARD, Pierre: *Jean Bodin en la historia del pensamiento,* 1962.

306 BODIN, Jean: *De magorum daemonomania libri IV*, 1581.

307 *Cfr.* YATES, Frances A.: *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa,* 1993, pp. 210-229.

308 BINSFELD, Pedro: *De confessionibus maleficarum et sagarum*, 1591.

Sin embargo, a medida que fueron discurriendo los años, se percibió una evolución ideológica en torno a este fenómeno. Del radicalismo inicial que generó una gran batida contra todo lo oculto, lo mágico y lo diabólico, que desencadenó en procesos judiciales engorrosos por las torturas aplicadas y donde las sentencias finales dictaron una muerte cruenta, de esta actitud tan extrema con respecto a la brujería, paulatinamente se fue afrontando la situación desde un prisma más racional y también humano. Pensadores como Wier[309], Guaccio[310], Klein[311], entre otros muchos, comenzaron a plantearse este fenómeno como una enfermedad mental propia de determinadas personas que no tenían por qué estar vinculadas con el diablo. E incluso confesores de supuestas brujas, como Von Spee[312], llegaron a afirmar que ninguna de estas mujeres era culpable, criticando duramente los métodos utilizados en los juicios inquisitoriales. Con ello a lo que se asistió fue a un progresivo cambio de mentalidad.


COMPENDIVM
MALEFICARVM
In tres libros distinctum
EX PLVRIBVS AVTHORIBVS
PER FRATREM FRANCISCVM
MARIAM GVACCIVM
Ordinis S. Ambrosij ad Nemus collectum, & pluribus figuris, ac imaginibus perornatum:
Ex quo nefandissima, & execranda in genus humanum opera venefica, ac ad illa euitanda Diuinæ remedia conficiuntur.
CVM PRIVILEGIO.
MEDIOLANI.
Apud Hæredes August. Tradati. M.DC.VIII.
Cum licentia Superiorum.

44. Guaccio, Francesco María: *Compendium maleficarum.* Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

309 Wier, Joann: *De praestigiis daemonum*, 1660.

310 Guaccio, Francesco Maria: *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*, 1624.

311 Klein, Johann: *Dissertatio historico-theologica de criminationibus nonnullorum, qui pacem publicam Augustanis in comitiis sancitam ad Lutheranas, ut vocantur, ecclesias nihil attinere, aut alioquin non servandam esse, hoc tempore contendunt*, 1629.

312 Von Spee, Friedich: *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*, 1632.

Capi.j.q̃ el demonio dessea ser honrrado.

Sigue se el tratado de

las supersticiones / y dela possibilidad / y remedio dellas: compuesto por el Reuerendo padre fray Martyn d̃ Castañega / muy ingenioso y artizado teologo y filosofo dela ordẽ de sant Francisco / dela prouincia de Burgos.

Capitulo primero q̃ el demonio siempre dessea ser honrrado / y adorado por dios.



Siempre tiene el d̃monio apetito desordenado de su propia excelencia / y procura de ser honrrado y adorado por dios / segun parece claramẽte de su propia cayda y delos tiempos dela getilidad passada / y tal apetito mostro tentando a Christo quãdo le dixo. Todas estas cosas te dare si hechando te en tierra me adorares / y por esso le llamaua Christo principe deste mundo. Quando assi se atreuio a Christo conociẽdole (alomenos) por hombre muy perfecto y acabado / aun que de su diuinidad no pudiesse tener entera certidumbre. Porque se marauillã los hombres si lo mesmo pide / y de aquella manera tienta alos que el conoce q̃ son flacos y pecadores: Hagã muchas gr̃as al imenso dios / los que de aquellas tentaciones no son tentados / y ayan cõpassion delos que enla tentacion son vencidos y engañados. Pues d̃sta manera lo procura enlos tiempos presentes cõlos christianos

Esaie.xiiij.

Math.iiij.

Joan.xij.

45. Castañega, Martín de: *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas*. Logroño: Miguel de Eguia, 1529.

En el caso de España destacó Martín de Castañega, autor del primer manual sobre creencias mágicas escrito en castellano, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la possibilidad y remedio dellas* (1529)[313]. En él afirmó creer en el diablo como ser activo, físico, que intervenía cotidianamente en el devenir de los humanos. Esta postura le llevó a aceptar la capacidad del demonio para fingir diversas figuras. Aceptó y difundió también otros tópicos, como el de que los discípulos de Satanás le adoraban con el beso negro, o el de los íncubos y los súcubos[314]. Pensó que tanto las brujas como los brujos podían volar por los aires.

Por su parte, Pedro Ciruelo se mostró ortodoxo y reaccionario, no solo en los conceptos filosóficos y teológicos que vertió en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530)[315], sino también en las decisiones que tomó en su vida. En todo momento centró sus esfuerzos en la finalidad instructiva de su libro y en el propósito de dialogar con el lector según los preceptos escolásticos que regían


Reprobació delas
supersticiões y hechi
zerias: libro muy ne
cessario hecho por el
muy reuerẽdo mae
stro ciruelo. Agora d
nueuo hechos cier
tos apũtamiẽtos: q̃
vancõ vna ✠ señala
dos M. D. xlj.
Con preuilegio

46. Ciruelo, Pedro: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útile y necesario a todos los buenos christianos*. Salamanca: Pedro de Castro, 1538.

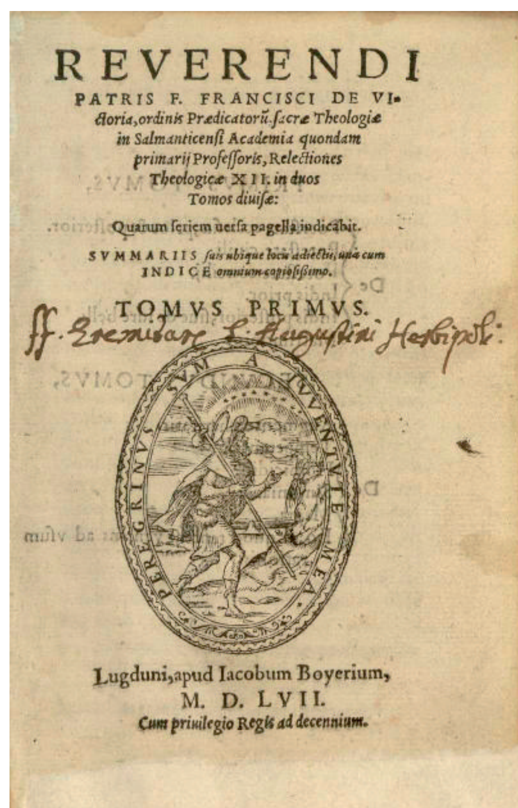
313 Castañega, Martín de: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la possibilidad y remedio dellas*, 1529.

314 *Cfr.* Stephens, Walter: *Demons lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, 2002; y Darst, David H.: «Witchcraft in Spain: the testimony of Martin de Castañega's Treatise on superstitions and witchcraft (1529)», 1979, pp. 298-322.

315 Ciruelo, Pedro: *Op. cit.*

el orden de sus razonamientos. Paso a paso elaboró su pensamiento y levantó en sus páginas un edificio de idolatrías y artes mágicas. Los cuatro pilares que sustentaron la base de sus planteamientos fueron la nigromancia, la adivinación, el ensalmo y la hechicería.

Francisco de Vitoria desplegó un talante intelectual diferente en su *De arte magica*[316], incluida dentro de las *Relectionum theologicarum* que surgieron como resultado de su docencia universitaria en el colegio de San Esteban de Salamanca hacia 1540. En ella se planteó de forma sistemática y magistral la naturaleza del poder mágico. Comenzó cuestionándose si realmente existía la magia, es decir, si era cierto que los hombres disponían de un arte o un poder —*facultas*— para realizar aquellos prodigios y maravillas que se contaban de los magos, o si, por el contrario, eran todos vanos, imposturas solo creídas por la ligereza del vulgo[317]. Confirmó que algún tipo de magia podía llamarse natural y estar libre de toda sustancia espiritual; pero, al mismo tiempo, consideró que las obras que sobrepasaban la facultad natural las realizaban los magos por virtud, poder y pacto con los demonios, siendo esta la verdadera arte mágica y demoniaca.


REVERENDI
PATRIS F. FRANCISCI DE VI-
ctoria, ordinis Prædicatorũ sacræ Theologiæ
in Salmanticensi Academia quondam
primarij Professoris, Relectiones
Theologicæ XII. in duos
Tomos diuisæ:
Quarum seriem uersa pagella indicabit.
SVMMARIIS suis ubique locis adiectis, unà cum
INDICE omnium copiosissimo.
TOMVS PRIMVS.
PEREGRINVS SVM A IVVENTVTE MEA
Lugduni, apud Iacobum Boyerium,
M. D. LVII.
Cum priuilegio Regis ad decennium.

47. Vitoria, Francisco de: *Relectiones theologicae*. Lyon: Jacobo Boyerio, 1557.

316 Vitoria, Francisco de: «De arte magica», 1580, t. II, fols. 538-580.

317 *Ibidem*.

Martín del Río encarnó la complejidad y la inestabilidad que todo cambio ideológico genera[318]. Su erudición y su credulidad con respecto a la magia y a sus manifestaciones, sorprendieron y admiraron a sus contemporáneos. En un momento en el que la Inquisición española se mostró más cauta respecto a los asuntos relacionados con la brujería, la adivinación, la hechicería, los maleficios, la nigromancia, es decir, todo lo que podía estar vinculado con el diablo, surgió su tratado *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599)[319], síntesis y compendio de pensamientos y preocupaciones propios de esta época. En sus seis libros se recogieron documentos antiguos y modernos, junto con textos curiosos e insólitos, sobre las brujas, los demonios, los maleficios, la adivinación, los remedios lícitos e ilícitos, los procesos, etc.; las opiniones a favor y en contra de la brujería, los conventículos, los viajes diabólicos, etc.

Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición ladina*[320] pretendió poner fin al daño que las creencias profanas estaban causando entre sus contemporáneos, ya que según su parecer «con máscara de virtud y religioso culto engañan tantas almas, hasta roer en la religión y fe» (*Al lector de cándido celo*). Y lo dirigió hacia la gente del pueblo, aquella que no tenía conocimiento de latín, ya que esta lengua se había ido convirtiendo en un idioma de minorías que muy pocos eran capaces de leer y menos de comprender[321].

En definitiva, las obras de demonología que aparecieron en los primeros años de la imprenta replantearon las antiguas cuestiones sobre Satanás y sus seguidores con el objetivo práctico de individualizar el gran

318 Moya, Jesús: *Op. cit.*, pp. 9-45; Caro Baroja, Julio: «Martín del Río y sus *Disquisiciones mágicas*», *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, 1996, pp. 171-245; Laurenti, Joseph L.: «Martín del Río, S. J. (1551-1608)», 1986-1987, t. V, pp. 231-249; y Sommervogel, Carlos: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*, 1891, II t.

319 Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI,* 1612.

320 Navarro, Gaspar: *Op. cit.*

321 Sobre la superstición en el Aragón de los siglos xvi y xvii se recomienda consultar: Gari Lacruz, Ángel: *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo xvii*, 1991; y Tausiet, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo xvi*, 2004.

48. Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI*. Lyon: Jean Pillehotte, 1612.

mal herético y cismático de la brujería. Toda una colección de flagelos, cauciones, disquisiciones, exorcismos, manuales de inquisidores, etc. adquirieron un vivo interés entre los teólogos, jueces e inquisidores, ya que expusieron y aclararon el complejo universo demoniaco, bien porque recuperaron el patrimonio doctrinal de los siglos precedentes, bien porque lo enriquecieron con elementos procedentes de las tradiciones populares y del folclore[322].

3.3. EL DIABLO Y SUS SECUACES

Solo el teólogo Cayetano creía en la corporeidad tanto de Satanás como de los demonios, es decir, que estos estaban formados por una materia simple e incorruptible. El resto de los autores[323] los consideraron seres espirituales, de aspecto espantoso y tremebundo[324], tal y como Maldonado describió en su tratado:

> Un animal muy terrible, tanto por el tamaño desmesurado de su cuerpo como por su crueldad […], su fuerza está en sus riñones y su virtud en el ombligo de su vientre; pone rígida su cola como un cedro, los nervios de sus genitales están retorcidos y sus huesos como tubos y sus cartílagos como hojas de hierro […] Alrededor de sus dientes está el miedo: su cuerpo es como escudos de hierro colado, está lleno de escamas apretadas una contra otra; va armado por todas partes y no se le puede agarrar por ningún lugar[325].

Los demonólogos de los siglos XVI y XVII emplearon indistintamente el singular y el plural a la hora de designar al mal. La ubicuidad del diablo hacía pensar en la existencia tanto de Satanás como en la de una corte de demonios que obedecían a su jefe y señor. De ahí que un gran número de tratadistas se dedicaron a examinar, entre otros asuntos, los

322 *Cfr.* BECCARIA, Gian Luigi: *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, 1995.

323 Sobre la concepción que adquirió el diablo en los siglos XVI y XVII se recomienda consultar: MAGGI, Armando: *Op. cit.*; y TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*, 2004.

324 *Cfr.* ANANÍAS, Juan Lorenzo: *De natura daemonum*, 1582.

325 *Cfr.* MALDONADO, Juan: *Traicté des anges et démons*, 1605.

nombres, el aspecto físico, las formas, las actividades específicas de los demonios, etc. haciéndose eco no solo de creencias difundidas en la Antigüedad, sino también de tradiciones populares. Para algunos teólogos, el diablo habitaba en el infierno, mientras que sus esbirros pululaban entre la tierra y el abismo; por ello se contabilizaban tantas acciones diabólicas, unidas a una especialización de las competencias criminales. Tanto protestantes como católicos creyeron que existían demonios que se dedicaban exclusivamente a asuntos relacionados con el matrimonio, la caza, la embriaguez, la usura, las finanzas, la brujería, la moda, la adulación, las mentiras, los tribunales, etc.

Martín del Río diferenció, en su *Disquisitionum magicarum libri VI,* seis tipos de demonios[326]. Al primer género le llamó ígneo, porque vagaba en el entorno de la atmósfera superior, sin hundirse en las capas inferiores hasta que llegara el día del Juicio Final. Permanecía casi siempre en las regiones sublunares y no tenía trato alguno con los hombres. Una segunda categoría era la aérea, porque vivía cerca de la tierra, podía descender a las capas inferiores y era capaz de aparecerse ocasionalmente a los hombres. Con permiso de Dios, perturbaba la atmósfera, levantaba truenos y tempestades, etc. Se movía por afectos pasionales, sobre todo, por la soberbia y la envidia, estaba en permanente agitación, sin cuerpo sólido que revistiera a esta categoría, ni lugar



49. San Agustín: *De civitate Dei*, Raoul de Presies (trad.). París: BNF-Richelieu Manuscrits Français 20, siglo XV.

326 *Ibidem*, lib. II, cap. XXVII, sect. II.

fijo que la retuviera. El tercer tipo lo constituía el demonio terrestre, aquel que por su falta de méritos cayó del cielo a la tierra. Algunos andaban por bosques y espesuras, poniendo trampas a los cazadores; otros, en cambio, estaban en el campo desorientando a los viandantes; unos pocos moraban en antros y cavernas; mientras que al resto le gustaba entretenerse con los hombres en la oscuridad. A este grupo pertenecían los faunos, los sátiros, las lamias, etc.

La cuarta especie era la de los espíritus acuáticos, aquellos que vivían sumergidos en la humedad, a orillas de ríos y lagos. Eran muy iracundos, agitados e inquietos. En el mar levantaban tempestades, echaban los barcos a pique, ahogaban a los hombres, etc. Cuando asumían cuerpo visible, este era casi siempre femenino. Al quinto género lo llamó subterráneo, porque habitaba en grutas, cavernas y concavidades remotas de montes. Río consideró que estos demonios eran los más destructivos con el hombre, ya que atormentaban a los que cavaban pozos y minas y a los buscadores de tesoros escondidos. Abrían grietas en la tierra, levantaban vientos que vomitaban llamas y sacudían los cimientos de los edificios. El sexto tipo era el de los lucífugos, aquellos que aborrecían y detestaban la luz; por ello, nunca se aparecían de día. Eran bastante inescrutables y de lo más tenebroso, malicioso, inquieto y perturbado. Acometían a los hombres con violencia, produciéndoles la muerte con el aliento o el mero contacto físico.



50. El Bosco: «Detalle», de *El jardín de las delicias*. Madrid: Museo del Prado, 1500-1505.

Con respecto a su cuantía, Alberto el Grande afirmó que su número solo era conocido por Dios[327]. Guillaume de Auvergne declaró que, puesto que están en todas partes, han de ser por fuerza muy cuantiosos. En *La Jerusalén*

327 *Cfr.* Delumeau, Jean: *Op. cit.*, p. 389.

liberada, Tasso evocó el ejército furioso de los demonios que intentaron impedir a los cruzados la toma de la Ciudad Santa. Pero en el siglo XVI se aportaron precisiones numéricas de las que hasta entonces se abstenían prudentemente los tratadistas. Así pues, en una obra anónima publicada en 1581, *El gabinete del rey de Francia*, se llegó a calcular en torno a 7.405.920 demonios. E incluso Suárez, en su obra *De angelis*, creyó que probablemente cada hombre iba acompañado por un demonio encargado de tentarlo durante toda su vida, de ahí la necesidad correlativa de un ángel de la guarda personal. Por su parte, Joan Wier opinó en su *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* que debían de ser unos 7.409.127 diablos, bajo las órdenes de setenta y ocho príncipes, todos ellos sometidos a Lucifer.

Cada uno de estos príncipes tenía bajo su autoridad una serie de legiones de demonios. Así pues, el más poderoso tras Satanás era Bael al disponer de sesenta y seis tropas; por debajo de él se encontraba Agares, con treinta y una; Barbatos, con treinta; Pursan, con veintidós; Eligor o Abigor, con sesenta; Naberus o Cerberus, con diecinueve; Zepar, con veintiséis; Astharot, con cuarenta; Sydonai o Asmoday, con setenta; Gomory, con veintiséis; Balam, con cuarenta; Stolas, con veintiséis; y así sucesivamente. Cada destacamento actuaba en determinadas horas del día, de este modo se podía evocar a los reyes diabólicos desde la hora tercia hasta el mediodía y desde la hora nona hasta el véspero; a los marqueses, desde la hora prima hasta el mediodía; a los duques, también desde la hora prima hasta el mediodía; a los *praeses*, al crepúsculo; a los condes, a cualquier hora.

El proceso de formación de la demonología quedó así completado. El mal, tras su caída, se fragmentó en una amplia serie de representaciones tangibles y visibles que eran clasificadas en una jerarquía que tenía su correlato con la feudal. Todos ellos dispusieron de poderes sobrenaturales y excepcionales, a través de los que rindieron pleitesía absoluta a su señor, Satanás.

3.4. PODERES DIABÓLICOS

La lista de poderes demoniacos es bastante larga e inquietante. Siguiendo de nuevo las ideas vertidas por Martín del Río en su tratado, los demonios delegaban parte de su poder en aquellos brujos con los que habían firmado un pacto[328]. A partir de entonces se creía que estos hombres eran capaces de hacer morir el ganado o enfermarlo, de destruir cosechas o volver los campos estériles, de producir plagas y exterminar poblaciones[329]. Podían quemar casas, liberar cautivos, «hacer levantar los asedios delante de las ciudades, hacerlas tomar al asalto y causar victorias en batallas ordenadas», o también «elevar a los hombres a honores y dignidad»[330]. El diablo era capaz de «batir y forjar piezas de oro y plata a voluntad o incluso […] producir la materia de estas»[331]; conocía los tesoros del subsuelo, las riquezas sumergidas en el mar, las minas de oro y plata, los escondites de perlas y de piedras preciosas y «puede de todo esto tomar lo que le plazca sin que nadie se atreva o pueda resistir: como también, mucho más fina y secretamente que cualquier hombre, puede sacar el dinero de las bolsas y agotar los saquitos llenos de dinero»[332], tal y como se ejemplifica en el siguiente relato:

> Por el año del Cristo de 1520, cierto sastre de Basilea de natural sencillo, tartamudo, entró no se sabe cómo en aquella cripta que se abre en Augusta Rauracorum, y adentrándose en ella hasta donde nadie pudo llegar jamás, refirió haber visto algunos espectros maravillosos.
>
> Dijo que, tras encender un cirio consagrado, bajó a la cripta y atravesando primero una puerta de hierro, pasó de cámara en cámara, y también por huertos de hermosísimo verdor.
>
> Veíase en medio una sala magníficamente decorada, y una doncella hermosísima hasta el ombligo, con una diadema de oro en la cabeza, suelta la cabellera, pero que por sus partes bajas remataba en horrible serpiente.

328 Martín del Río: *Disquisitionum magicarum libri* VI, 1612, lib. II, quaestio IV.

329 *Ibidem*, lib. II, quaestio XII, fol. 66.

330 *Ibidem*, lib. II, quaestio XXVI, fol. 120-121.

331 *Ibidem*, lib. I, cap. V, quaestio III, fol. 38 y liber V.

332 *Ibidem*, lib. II, quaestio XXVII, fol. 140.

Esta le llevó de la mano a una estantería de hierro. Había allí un par de molosos negros acostados, que con tremendos ladridos rechazaban a los que se acercaban, pero la doncella con semblante de pocos amigos los mantuvo a raya. Soltó un manojo de llaves que llevaba colgado al cuello, y abriendo un arca, sacó toda suerte de monedas de oro, plata y bronce. Al efecto, mostró cierta cantidad, que se llevó de la cripta por generosidad de la doncella.

La doncella, según él, le refirió, sazonando de horribles imprecaciones su relato, que nacida de ilustre cuna, y hacía muchos años prometida a Dios, se vio convertida en semejante monstruo. La única esperanza de salvación que le quedaba, era que algún muchacho de pureza inmaculada la besara por tres veces. Solo así recobraría su forma anterior, recibiendo su libertador a título de dote todo el tesoro escondido en aquel lugar.

El sastre aseguró haber besado a la doncella un par de veces; pero que las dos había observado en ella como expresión de gozo por la libertad esperada unas muecas tan horribles, que temió no le despedazase vivo.

Unos sobrinos suyos le llevaron a una taberna, pero nunca más pudo encontrar la entrada de la cripta, y menos entrar en ella[333]



51. *Unos demonios entregan tesoros a un mago*, siglo XIV.
Londres: The British Library (Cotton MS Tiberius AVII, fol. 44).

333 Río, Martín del: *La magia demoníaca*, 1991, p. 294.

Con respecto a la licantropía, Sprenger, Kramer y Río creyeron que el demonio no estaba capacitado para metamorfosear a los hombres en bestias y menos en lobos; sin embargo, «por una mezcla y perturbación desigual de los humores, y por una excitación de los vapores propios y convenientes a su empresa», puede conseguir que el «hombre forje en su espíritu las imaginaciones que aquel quiera enviarle», también es probable que en realidad se traten de verdaderos lobos, pero poseídos por el diablo, y en este caso no se pueden herir o capturar[334]. A estas opiniones se opuso la postura de Jean Bodin quien, apoyándose en los procesos de varios licántropos, afirmó:

> Y, si confesamos que los hombres tienen perfectamente poder para hacer que crezcan rosas en un cerezo, manzanas en una col y cambiar el hierro en acero, y la forma de plata en oro, y hacer mil clases de piedras artificiales que combaten a las piedras naturales, ¿debe parecer extraño que Satán cambie la figura de un cuerpo en otro, visto el gran poder que Dios le da en este mundo elemental?[335]

Con el permiso de Dios el demonio podía rejuvenecer a los viejos, ayudar a la memoria o, por el contrario, «debilitarla y enflaquecerla mucho, incluso hacer que se pierda por completo»[336]. Tratándose de adivinar el futuro, Martín del Río estaba convencido de que el demonio no podía predecir las acciones libres de los hombres, pero sí que conocería la proximidad de un eclipse, una conjunción astral, etc. gracias a la observación que realizaba a la naturaleza[337]. Además, era capaz de «inclinar la voluntad de los hombres por medio del apetito sensitivo»; conocía «todos los temperamentos y sus afectos [...], y lo que se sigue ordinariamente de los unos y de los otros». Y, por tanto, aunque sea el mentiroso por definición, vaticinaba con rapidez:

334 Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI*, 1612, lib. II, quaestio XIX, fol. 89 y lib. III, part. I, quaestio IV, sect. V, fol. 178.

335 Bodin, Jean: *Op. cit.*

336 Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI*, 1612, lib. II, quaestio XXIII.

337 *Ibidem*, lib. II, quaestio XI.

> […] lo que harán los hombres y cuándo; o también que Dios castigará a tal pueblo, qué ejército será destruido por la espada, por el hambre y por la pestilencia, quién será asesinado por tal otro, qué príncipe será expulsado de su trono; porque puede colegir esto de la diligencia y de la fidelidad de los conjurados, y de las negligencias a la hora de guardarse, o de descubrir tal empresa[338].

Algunas veces el maligno solía revestirse del cuerpo de los muertos. Ejercía un gran poder sobre los cadáveres que no estaban enterrados en los cementerios. Pero generalmente su acción sobre los difuntos se explicaba por el dominio que le había sido dado sobre el conjunto de las «cosas corporales»[339]. Actuaba, por tanto, de forma que, llegado el caso, los cadáveres no se pudrieran, que corazones y cuerpos enteros resistieran al fuego durante algún tiempo, que los pelos y las uñas de los difuntos continuaran creciendo, tal y como se documenta en:

> Poscia da gl'occhi suoi disparve ne mai piu si vide. Appresso Rotemburgo in un certo villaggio, come ne fa piena fede Manlio, occorse un caso stupendo, et degno di memoria, ilquale non si debe tra lasciare. Uno di questi spiriti incubi presa la sembianza d'un gentilhuomo forestiere et vestito ricchissimamente, insieme con dui altri suoi compagni nel medesimo modo addobbati, comincio a pratticare alla casa d'un gentilhuomo honorato, c'habeba una figlivola bellissima da marito, et facendo fama d'esser molto ricco, et posseder molte castella, et possessioni in lontani paesi, molto splendidamente viveva, et faceva vedere ori, et gioir d'estremo valore.

En todo momento, lo único que perseguía el íncubo era enamorar a la doncella, por lo que empieza a rondarla. El padre de la muchacha, ante esta actitud, sospecha de la verdadera naturaleza del supuesto mancebo. Y para aplacar sus dudas manda llamar a un sacerdote:

> […] et cosi mentre erano a pranso quel sacerdote comincio ad haber ragionamente di Dio, et delle scritture sacre: ilche mostrorno i forastieri haber molto

338 *Ibidem*, lib. IV, cap. III, quaestio III.

339 *Ibidem*, lib. II, quaestio XXV.

a male, dicendo che alle mense si doveva parlare di cose liete, et che dassero maggior gusto a gl'animi de gl'invitati, che non faceva l'interpretatione delle divine lettere, et che pero desiavano di non essere piu oltre con la divena scrittura molestati. Da che fatto certo il padre di famiglia, che quelli erano malvagi spiriti, alzato in piedi disse. Partitevi di qua brutta canaglia, che nulla habete a far meco, ne con la mia casa: noi battezati siamo, et riscossi col divino sangue del Signore dalle mani vostre, ilche dalle vostre pestifere insidie ci rendera salvi, et intatti. Dette c'hebbe le parole il buon vecchio, sparirono da gl'occhi loro tutti tre quegli spiriti incubi con una puzza inestimabile lasciando nella camera tre corpi morti d'alcuni scelerati, che'erano i giorni avanti stati appesi alle forche[340].



52. *Personificación de la Necromancia*, siglo xiv.
Londres: The British Library (Cotton MS Tiberius AVII, fol. 49).

340 Cigogna, Strozzi: *Op. cit.*, lib. III, fols. 216-217.

El registro de las acciones diabólicas es muy amplio y nunca terminaríamos de hacer una lista completa. En los textos citados anteriormente se repiten, como en una letanía, toda una serie de capacidades perversas que vienen a confirmar y definir la naturaleza maligna de estos seres. Provocadores de tempestades, asoladores de cosechas, alquimistas de sueños, sembradores de riquezas, arquitectos de mundos, transfiguradores de mentes, etc., ilusión, imaginación y fantasía se aúnan para caracterizar a unos entes que, en realidad, más que temor provocan admiración y envidia, al disponer de unos poderes con lo que se roza la divinidad.

3.5. POSESIONES DEMONIACAS Y EXORCISMOS

El pensamiento católico, y en general el cristiano, considera que la intención última que persigue el diablo, a la hora de entablar alguna relación con el hombre, es la de apoderarse tanto de su cuerpo como de su alma[341]. Visiones, pactos, prestidigitaciones, riquezas materiales, eternas juventudes, dones de belleza y de seducción, viajes aéreos, conocimientos ocultos, saberes mágicos, piedras filosofales o preciosas, etc., todo un amplio despliegue de poderes y encantamientos culminan con la posesión demoniaca[342]. De ahí que, durante la Edad Moderna, se considere a Satanás como un personaje cotidiano que, mediante la astucia, consigue dominar no solo el alma, sino también todos los miembros de un cuerpo humano o animal en su defecto[343]. Según Nola:

341 *Cfr.* Maria, Costantino di: *Op. cit.*, pp. 39-116; Cohn, Norman: *Op. cit.*, pp. 90-108; y Bujada, Jesús: *Ángeles, demonios, magos y teología católica*, 1955.

342 Nola, Alfonso M. di: *Op. cit.*, p. 343.

343 Sobre el tema de la posesión diabólica, se recomienda consultar: García Font, Juan: *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo*, 1982; Kelly, Henry Ansgar: *The Devil, demonology and witchcraft*, 1974; Walker, Daniel Pickering: *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth centuries*, 1981; Balducci, Corrado: *La possessione diabolica*, 1974; y Schott-Billmann, France: *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, 1977.

La posesión, efectivamente, es una particular condición personal o colectiva que se presenta como ocupación del espíritu o de la presencia vital por parte de realidades extrañas, representadas como potencias impersonales o personales (dioses, demonios, espíritus, dobles de difuntos, espíritus naturales, espíritus animales, etc.). La característica histórica del fenómeno está en el hecho de que la imagen delirante que determina el ser poseído tiene siempre valor cultural, y está, pues, conexionada con los cuadros míticos y culturales que pertenecen a la persona o al grupo implicado. De forma que un cuadro fenomenológico y funcionalmente análogo entre muchas etnias y tradiciones religiosas se especifica de vez en cuando, como complejo de elementos culturalmente determinados: la posesión cristiana, por consiguiente, no podía tener más que al diablo en su núcleo[344].



53. *Cristo curando a dos hombres poseídos por el demonio*, principios del siglo XIV. Londres: The British Library (Royal MS 19 C I, fol. 165v).

Para evitar, ya desde un primer momento, todo tipo de equívocos vinculados con este fenómeno, conviene realizar una clara distinción entre posesión diabólica y éxtasis místico, manifestaciones estas que a menudo se asemejan. Con respecto al éxtasis, en su sentido más esencial, supone «un salir del alma, del espíritu, de la presencia vital de sí, en forma de experiencias muy variadas que se refieren a un "viaje del alma" hacia el cielo y las figuras divinas, o hacia el mundo hipotónico y las figuras infernales»[345]. El cuerpo físico del estático queda como muerto, tanta es su rigidez que en algunos casos se confunde con la catalepsia. Por el

344 Nola, Alfonso M. di: *Op. cit.*, p. 343.

345 *Ibidem*, p. 344.

contrario, en la posesión, un espíritu maligno se apodera del cuerpo y de la mente de un individuo, pudiendo incluso provocar reacciones fisiológicas violentas, tales como agitaciones y paroxismos, hasta que el poseído se quede inmóvil. Entonces comienza a hablar en diferentes lenguas, a expulsar objetos por la boca, a escupir y blasfemar, etc. Es decir, el éxtasis se produce cuando el alma sale del cuerpo, mientras que en la posesión ocurre justamente lo opuesto: la ocupación no solo del espíritu, sino también del cuerpo de la víctima[346].

> Para Erasmo el éxtasis místico es la más alta manifestación de la cristiana locura; es locura inducida por la Divinidad en aquel que ama. Éxtasis es, etimológicamente, lo mismo que pérdida de razón, *alienatio, mentis stupor*; extático equivale a *attonitus* o loco, a *mente captus*; en el éxtasis, *mentis excessus*, el alma es arrebatada fuera del cuerpo; *alienatio extatica* significa intoxicación divina. Se produce locura extática —cito a Erasmo— cuando el alma que ha dejado el cuerpo en salida brusca, rápida, *ad aeterna, ad invisibilia, ad spiritualia rapitur* [...] El éxtasis es, pues, un estado o manera de locura. Pero Erasmo no se conforma con apuntar campos semánticos parásitos: el *Elogio de la locura* termina con una incisiva alabanza del éxtasis sagrado que no se distingue realmente de un ramo de temporal vesania[347].

346 Si se desea ahondar en las diferencias y similitudes existentes entre la posesión demoniaca y el éxtasis místico, se recomienda consultar: SCREECH, Michael Andrew: *Ecstasy and «The Praise of Folly»*, 1980; REICHARD, Gladys Amanda: *The compulsive prayer*, 1944; BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: «Un grupo de visionarios y pseudoprofetas que actúa durante los últimos años de Felipe II», 1947, pp. 493 y ss.; MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, 1968; SAWARDA, John: *Perfect Fools*, 1980; y HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados*, 1978.

347 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Op. cit.*, p. 124.



54. «San Bernardo exorcizando a un demonio», *Libro de horas*, 1490. París: Bibliothêque de l'Arsenal.

Uno de los intereses que mueven a los demonólogos de la Edad Moderna a escribir tratados sobre exorcismos es el de fijar, de una manera objetiva, aquellas señales que prueben la posesión demoniaca. Como es imposible examinar la enorme producción que sobre esta materia se ha generado, preferimos centrarnos en la opinión que a este respecto ofrece Fracesco Maria Guaccio en su *Compendium maleficarum*[348]. Este autor observa que es muy difícil individualizar los signos particulares de una posesión provocada por el maleficio de los demonios, ya que en algunos casos estos suelen confundirse con síntomas propios de determinadas enfermedades[349]. Para evitar este tipo de confusiones, Guaccio enumera cuarenta y siete señales recogidas por Giovanni Battista Codronchi en su *De Morbis veneficis ac veneficiis*[350]. Tales signos pueden corresponder a manifestaciones o bien fisiológicas y sensoriales, o bien paranormales y excepcionales.

En el primero de los casos se perciben los siguientes fenómenos: un inexplicable hormigueo bajo la piel; palpitaciones en algunas partes del cuerpo; punzadas molestas y dolorosas; calor que sube de los pies hacia la cabeza o viceversa; ampollas sobre la lengua, «quae confestim evanescat, vel plures appareant minutis granulis similes, ex quibus multitudo inhabitantium spirituum arguitur»[351]; una bola en la garganta, que se va hinchando y deshinchando como si la lengua quisiera salir de la boca; escalofríos por la espalda, los brazos y los riñones; pérdida del apetito; intensos dolores de cabeza; fiebre altísima acompañada de un debilitamiento del cuerpo; sofocos y vómitos; hinchazón del vientre; color aceitunado del rostro; incapacidad para abrir los ojos; miembros agarrotados; impotencia seminal; indigestión y taquicardias.

348 Guaccio, Fracesco Maria: *Op. cit.*, lib. III, cap. II, fols. 285-288.

349 *Cfr.* David-Peyre, Yvonne: *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique XVIe et XVIIe siècle*, 1971; y Tonquédec, Joseph de: *Las maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, 1931.

350 Codronchi, Giovanni Battista: *De Morbis veneficis ac veneficiis*, 1595, lib. III.

351 Guaccio, Francesco Maria: *Op. cit.*, lib. III, cap. II, fol. 285.

Con respecto a los síntomas relacionados con sucesos raros y extraordinarios, Guaccio cita los siguientes: hablar y comprender lenguas desconocidas; discutir de cosas altas y sublimes cuando se es ignorante; revelar hechos ocultos, olvidados, futuros o arcanos, como los pecados y los pensamientos de los presentes; ser agitado de forma continua; sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado; olvidar todas las cosas que se han hecho o dicho mientras se está poseído; imposibilidad de someterse a las ceremonias de culto divino; cantar según los cánones musicales sin tener conocimiento de la ciencia musical; sentirse impulsado a arrojarse a un precipicio o a suicidarse; volverse de repente estúpido, ciego, cojo, mudo, lunático, paralítico; verse asaltado por súbitos e inesperados terrores; mostrar turbación cuando se leen los exorcismos; tomar como un peso insoportable la mano del sacerdote exorcista impuesta sobre la cabeza[352].



TRIBVNAL DE
SVPERSTICION
LADINA,
Explorador del ſaber, aſtucia, y poder del Demonio; en que ſe condena lo que ſuele correr por bueno en Hechizos, Agueros, Enſalmos, vanos Saludadores, Maleficios, Cõjuros, Arte notoria, Caualiſta, y Paulina, y ſemejantes acciones vulgares.
DIRIGIDO A IESVS NAZARENO.
Por el Doctor Gaſpar Nauarro, Canonigo de la ſanta Igleſia de Ieſus Nazareno de Montaragon, natural de la villa de Aranda de Mõcayo.
IN NOMINE IESV OMNE FLECTATVR
Año 1631.
CON PRIVILEGIO
En Hueſca, por Pedro Bluſon, Impreſſor de la Vniuerſidad.

55. NAVARRO, Gaspar: *Tribunal de superstición ladina*. Huesca: Pedro Blusón, 1631.

Algunas de estas señales diabólicas quedan reflejadas con enorme nitidez y plasticidad en un relato recogido por el padre Ribadeneyra y citado por Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición ladina*. En él una monja endemoniada teatraliza con voces diferentes la naturaleza y jerarquía de los espíritus que la invaden:

352 *Cfr.* GAYRAL, Louis y GAYRAL, Jean: *Les délires de possession diabolique*, 1944; y PETROCCHI, Massimo: *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*, 1957.

> Espiritóse una monja de cierta orden, y lleváronla a un prelado de su orden, para que la conjurase. Duró mucho tiempo esto y la mujer començó a hablar fingiendo con su boca voces diferentes. Con la una, que la hacía más delicada, fingía que era voz de Cristo, otra que era del demonio; y esta formaba más abultada. Con esta voz hablaba el demonio cosas impías y abominables, con la otra le decía Cristo cosas pías y santas. Por donde vinieron muchos que la escusaban a creer (que no debieran) que unas veces la hablaba Cristo y otras el demonio. Llegó a tanto extremo el engaño, que se atrevió esta mujercilla, con ceremonia solemne, como si por su boca hablara Cristo, a consagrar una hostia, diciendo las palabras de la consagración, y hombres píos, pero indoctos e inconsiderados (tanta es la liviandad del mundo loco), la hostia así consagrada, o por mejor decir, no consagrada, por aquella loca sacerdotisa de Satanás, la llevaron en procesión, y con muy grandes luminarias y mucha solemnidad, como si fuera verdadero y Santísimo Sacramento, a la iglesia. Y la veneraron y reservaron en el sagrario. En este caso tan desatinado, cosas hay abominables e indignas de hombres con razón: la una, creer a una mujer que sabían y veían estaba endemoniada, la otra, persuadirse podía consagrar el cuerpo de Cristo, que solo pueden los sacerdotes. Mas no hay que espantarse de gente a quien Dios deja de su mano y siguen embustes de mujeres ayudadas del demonio[353].

A la hora de buscar una justificación al fenómeno de la posesión demoniaca, Gaspar Navarro expone en su tratado las razones «de dar Dios licencia, y permitir, que los demonios se entren en los cuerpos, y traten mal a los hombres»[354]. Según su opinión esto se produce para que el nombre de Jesús sea alabado y glorificado, para engrandecer tanto a Dios como a sus santos, ya que en su nombre los diablos han sido expulsados de los cuerpos poseídos. Otra razón que arguye este canónigo aragonés es la de que los hombres se percaten de cómo Satanás los tratará en el infierno a la vista del «estrago» que hace «en los cuerpos donde entra»[355]. La última de las razones es más espiritual: para entender «quan tiznada y abominable […] alma endemoniada […] la deja el demonio, y el pecado mortal»[356].

353 Navarro, Gaspar: *Op. cit.*, fols. 33-34.

354 *Ibidem*, fol. 36.

355 *Ibidem.*

356 *Ibidem*, fol. 37.

A lo largo de su tratado, este canónigo va entrelazando experiencia, lectura y doctrina con un vocabulario analítico muy particular. Comienza fundamentando la exposición en «un principio cierto, que es artículo de fe, y es que nuestro Señor Jesu Cristo dio potestad, y poder a los sacerdotes de la Iglesia christiana sobre todos los demonios, para que en su nombre los conjurasen y los echasen de los cuerpos de los hombres»[357]. Posteriormente especifica que no solo «los sacerdotes tienen poder espiritual sobre los demonios, más aun los de Evangelio, epístola y grados: porque uno de cuatro grados se dice exorcista, que quiere decir conjurador. […] Esta potestad sobre los demonios se da a los clérigos, cuando el obispo les da órdenes, y esta es la causa porque los puros legos no tienen esta potestad, de común ley de Dios, y de la Iglesia»[358]. Por consiguiente, el «puro lego» o seglar que conjura espíritus y pretende echar demonios de los obsesos o es un «ignorante o nigromántico y hechicero». Más aun, si algún clérigo o fraile hace ostentación de «que ejercita este oficio como suyo, mas que otro, diciendo, que en este caso él tiene más virtud natural o sobrenatural que los otros… ha de sospecharse… nigromántico o charlatán, y engaña mucho»[359].

En todo momento Navarro incita al «buen exorcista» a que «emprenda el conjurar con buen ánimo, diciendo los exorcismos de la Iglesia, sin hablar ni usar otra cosa; porque la Iglesia los tiene puesta para expeler los demonios, y son tan antiguos, que a más de mil y trescientos años que se usan»[360]. Aconseja que el exorcista se proteja del mal con su fe, celebre misas, haga sacrificios, ya que «para expeler al demonio tienen mucha eficacia»: rezar, ayunar, invocar el nombre de Jesús y de la Virgen María, emplear reliquias de santos, *agnus dei* y agua bendita. Pero, sobre todo, advierte que se eviten conversaciones prolongadas y personales con

357 *Ibidem*, fol. 101.

358 *Ibidem*, fols. 101-102.

359 A este respecto, Navarro cree que tanto el nigromántico como el hechicero pueden tener pacto con el diablo y conjurar, en virtud del mismo, a los malos espíritus. *Cfr.* Navarro, Gaspar: *Op. cit.*, fol. 101.

360 *Ibidem*, fol. 103.

el demonio y que, antes de nada, se consulten cuidadosamente las reglas de los manuales y de los rituales, para descubrir si la persona o el animal que tiene delante de él está realmente endemoniado o no[361].

Una lectura reposada de alguno de estos tratados de exorcistas, familiariza pronto con una lista de autores que son continuamente citados, elogiados y seguidos por todo aquel que escribe un manual sobre este tema. El pensamiento de Navarro, por ejemplo, se construye a partir las teorías expuestas por el padre Vitoria, Pedro Ciruelo, Martín del Río, Francisco Torreblanca, Emanuele do Valle de Moura, etc. Excepto en contados casos, estos teólogos se limitan a elaborar sucesivas versiones de un asunto que, durante el Siglo de Oro, tiene una gran repercusión en todos los niveles de una sociedad, que quiere estar bien informada para saber, con precisión y en cada momento, qué es un endemoniado y cuál es su comportamiento.

> En 1608 aparece, en Lázaro Zetzner, Colonia, la gran colección *Thesaurus Exorcismorum atque Conjurationum Terribilium,* y en las mil doscientas setenta y dos páginas de la obra están resumidas la *Practica exorcistica* del menor conventual Valerio Polydorus de Padua, la *Dispersio Daemonum* del mismo autor el *Flagellum Daemonum* y el *Fustis Daemonum* del menor regular Girolamo Menghi, el *Complementum artis exorcisticae* del hermano Zaccarias Visconti, la *Fuga Satanae* de Pietro Antonio Stampa, sacerdote clavenense. En alguno de estos escritos, los límites entre doctrina exorcística de la Iglesia católica y técnicas mágico-populares y ocultistas de medicina se hacen muy inciertos, pues los autores, en su afán por suministrar medios terapéuticos y antidemoníacos particularmente eficaces, recurren a las fuentes más dispares y extrañas a la tradición canónica medieval[362].

Justamente con este fin, en 1660 se imprime la *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*[363], escrito por el padre Benito Remigio Noydens.

361 *Ibidem*, fols. 103 y ss.

362 Nola, Alfonso M. di: *Op. cit.*, p. 352.

363 La edición que hemos registrado para el presente estudio es Noydens, Benito Remigio: *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia,* 1688.

Dicho manual queda estructurado en cuatro apartados, reuniendo en el primero documentación útil para el exorcista y tratando en el segundo «de la práctica, y modo de exorcizar a los energúmenos, con los conjuros, y oraciones eficacísimas». Los dos restantes reproducen modelos de conjuros en latín, pero que no se encuentran directamente vinculados con casos de posesión demoniaca. El vocabulario agresivo de las veinte primeras líneas del libro introduce abruptamente al lector en la atmósfera característica que se respira en cualquier exorcismo:

> *Arma, virumque cano*, dijo el poeta Virgilio, para començar una profana batalla; pero viendo yo, que la lid y contienda, que cada día se ofrece a los exorcistas, como ministros de la Iglesia, es con el demonio, me pareció dar principio a este libro con las palabras de san Pablo: *Non est nobis colluctatio adversus carnem, et sanguinem; sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritialia nequitiae in coelestibus*. Es la guerra en lo espiritual y contra enemigos más poderosos; y así pide más atención y cuidado en los ministros de la Iglesia, a quien toca de oficio, tomar las armas para rendir y vencerlos. Y como no han de guerrear con armas de fuego y sangre, sino con las de la Iglesia, las han de sacar de su armería, reconociendo con humildad su flaqueza, como lo amonesta el apóstol san Pablo y san Pedro[364].

Para Noydens el encargado de oficiar este tipo de conjuros ha de ser como un guerrero, como un estratega, es decir, ha de armarse convenientemente para luchar contra Satanás. Recomienda «que el exorcista no sea fácil en juzgar, que alguno está atormentado del demonio, aunque le parezca, […] sino que debe primero reparar cuidadosamente en las señales y circunstancias […] y no permita, que echen la culpa a alguno de los vecinos o otros conocidos, para obviar a todo genero de rencor y excusar enemistados, odios, y otras cosas peores»[365]. Es necesario, insiste, «tantear bien este negocio [porque] muchas señales de los energúmenos y hechizados, simbolizan con las enfermedades naturales;

364 *Ibidem*, fols. 1-2.

365 *Ibidem*, fol. 6.

y así el demonio muchas veces se aprovecha dellas, para mejor encubrir su maldad»[366].

A parte de las señales que ponen en evidencia una auténtica posesión demoniaca, aconseja al exorcista que pregunte al energúmeno cuántos espíritus son y cuáles son sus nombres, al mismo tiempo que se ha de interesar por la causa de la posesión, a qué hora se produjo, quién puede remediarla y cuáles son los santos que más odian[367]. El lugar y el momento más propicios para llevar a cabo el exorcismo, para Noydens, es la iglesia, ya que al tratarse de un espacio sagrado es más eficaz que cualquier casa particular. Aconseja que cuando tenga lugar la ceremonia, no han de estar presentes ni niños, ni adolescentes, ni mujeres, ni personas curiosas, aunque reconoce que es conveniente que el exorcista sea asistido por buenos testigos[368]. Este ha de exhortar al endemoniado a que se confiese y asista regularmente a misa. En el instante en el que el conjurador perciba que el demonio se rinde, le ha de pedir una señal para cerciorarse de que ha salido definitivamente «por la boca, por los oídos, [...] por las narices, [...] en forma de aire, de abejas, o hormigas [...] o de una pelota»[369] de la víctima en cuestión.

A la vez que Noydens va desarrollando la doctrina que la Iglesia católica adopta respecto al fenómeno de la posesión diabólica, ofrece innumerables detalles que «fijan a rasgo de pluma la imagen canónica del endemoniado»[370] en la España barroca. Fruto de la fusión de ideas teológicas, manuales de exorcismos, rituales romanos y compendios sacerdotales surge la *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, para aportar un poco más de luz al desconcertante mundo de la posesión. Frente al estereotipo del energúmeno heredado de siglos anteriores, Noydens apunta también a racionamientos mucho más científicos, que intentan ver una

366 *Ibidem*, fol. 7.

367 *Ibidem*, fols. 16-32.

368 *Ibidem*, fols. 32-35.

369 *Ibidem*, fols. 52-53.

370 *Cfr.* Lisón Tolosana, Carmelo: *Op. cit.*, p. 117.

conexión entre este fenómeno y enfermedades propias del ser humano. Todo ello nos permite realizar una comparación entre los rasgos que definen al poseso a lo largo de los diferentes años que constituyen los siglos XVI y XVII.

Una década después de la publicación de la obra de Noydens, el fraile Josep de Naxara deja en la imprenta su *Espejo místico en que el hombre interior se mira* (1672)[371]. Pero en esa ocasión ya se perciben diferencias bastante claras con respecto a sus antecesores. Para evitar la monotonía que supone la descripción teórica de cada uno de los ritos del exorcismo, hemos optado por reproducir parcialmente un relato inserto en este libro, donde se describe y comenta uno de estos conjuros. En este caso, el suceso tiene lugar en Madrid y en la montaña leonesa hacia la mitad del siglo XVII. La presunta poseída en este caso es una joven emigrante. El interés de la narración recae tanto en el inquisidor —autor de dicho manual— como en el demonio, introduciéndose de esta forma el drama:

> Hallándome en la corte, pocos años ha, me llevaron a nuestro convento de San Antonio, una moça endemoniada y para que la conjurase. El motivo que tuvo fue pasar ya por cierta iglesia [...] y entrar a hacer oración y hallarla con un desmayo sin saber que estaba endemoniada, porque aunque la había conjurado tres años a temporadas, no se habían manifestado los demonios, y haberme pedido una persona virtuosa que estaba allí, que le dijese los evangelios [...] y después de algunos días de conjuro, inquiriendo la causa porque habían entrado en aquel cuerpo [...] tomaron motivo los demonios para manifestarse y decir lo que dijeron contra su voluntad.

La postura mantenida por Naxara frente al demonio difiere de la recomendada por Navarro en su tratado. En esta ocasión el exorcista se enfrenta al maligno; conversa con él empleando un tono agresivo e inquisitorial, con el que le fuerza a hablar y a mantener una disputa verbal; presionado responde al fraile:

371 Todas las citas que a continuación utilizo para relatar el exorcismo están extraídas de: NAXARA, fray Joseph de: *Espejo místico en que el hombre interior se mira*, 1672.

> Has de saber que esta moça es de las montañas, ha algunos años que está en Madrid y un hermano suyo, casado en tal lugar, llevado de su maldad y fiado en la asistencia de esta, se vino de su tierra dejando en ella cuatro hijos muy pequeños y a su mujer preñada sin el menor socorro, ni consuelo, con pretexto de que venía a Madrid como otros muchos de su tierra vienen. [...]
>
> Sacó de casa de sus padres una moça doncella con quien vive amancebado tres años ha, de que noticiosa su mujer, y falta de el sustento necesario a sus hijos, por parecerle que esta su hermana es la parte más principal, pues no solo no le corrige como hermana mayor, sino que la abriga, de que recibe grande pena y desconsuelo.
>
> A esta pena, desconsuelo y necesidad, se siguen comúnmente las maldiciones de coraçón airado, en todas las que experimentan, y en aquella pobre mujer es continuo, como es también el pedir a Dios la vengança de el agravio que su cuñada le hace en atención a él [hermano], permitió y determinó su Majestad el castigarla, dándonos a nosotros los demonios licencia para ello.

Una vez que Dios da a los demonios el permiso necesario para entrar en el cuerpo de la desdichada mujer, estos aprovechan el momento en el que:

> [...] bajando una noche sola a una cueva, ocasionámosla un espanto, perdió el sentido en él y entramos diez legiones. Tres años ha que la atormentamos de varias maneras y, aunque la han conjurado en San Blas y el convento donde asiste, en la iglesia que la encontraste, no nos hemos descubierto hasta ahora, y ahora importa poco el hacerlo, porque mientras no se quiten los impedimentos para que este hombre que te he dicho vaya a hacer vida con su mujer, no es la voluntad de Dios que salgamos.

Por lo que, hasta que el hermano de la víctima no regrese con su mujer legítima, abandonando a la amancebada, pueden seguir habitando el cuerpo y la mente de dicha muchacha, ocasionándole todo tipo de maldades y vilezas. Resulta curiosa esta postura de un diablo que confiesa la causa de la posesión y la manera de atajarla. Más que una encarnación del mal, parece que los caracteres se hayan invertido, convirtiendo a Satanás en un abanderado de la moral, del comportamiento correcto en

el seno conyugal. Incluso aconseja al exorcista lo que tiene que realizar para expulsarle de aquella mujer:

> Ya te he dicho la causa de nuestra posesión y mansión en este cuerpo, las diligencias que has de hacer son reñir y corregir a esta criatura hasta que consiga de su hermano el que se vuelva a su casa, y que mientras no lo hiciere ni le asista, ni le admita en la suya. [...] Después irás a San Gines y allí cerca, en tal casa acude su hermano, que se llama Fulano, diciéndome el nombre. Pregunta allí por él y si no está en casa, espérale y hazle de parte de Dios una rigurosa corrección; [...] represéntale con viveça los daños y necesidades que por su causa y ausencia padecen su mujer e hijos. Exórtale que luego se vaya a hacer vida con ella, porque si no le amenaça la justicia divina con una muerte arrebatada.

Ante cualquier duda o disconformidad por parte del leonés a cumplir los designios de Dios, el diablo aconseja al fraile que le persuada revelándole que lleva más de tres años viviendo en adulterio, que la muchacha con la que yace se encuentra a punto de parir, que esta tiene pensado dejar a la criatura en la inclusa para trabajar como nodriza. También le comenta que esta mujer se halla en la sala de San Joseph, del Hospital de la Pasión, y le insta a que vaya a visitarla para darle a conocer todo el daño que su comportamiento está haciendo. Una vez cumplido este encargo, el demonio vuelve a ordenar al exorcista que entre en otra sala de dicho hospital y conmine a la hermana de esa mujer a que se arrepienta de sus pecados de encubridora, porque la muerte le va a llegar pronto.

Una vez que Naxara ya conoce los pasos que ha de dar, duda si realmente Satanás le está diciendo la verdad, o bien se está burlando de él; si es imprescindible andar tales jornadas en una día de invierno como aquel; si se trata de un embuste para dilatar los conjuros y habitar durante más tiempo el cuerpo de la mujer. Pero como el maligno puede ser el padre de la mentira, pero no de la ignorancia, advierte la indecisión del fraile y le increpa de este modo: «¿Qué dudas? No dudes». Al mismo tiempo que le pide que cumpla con su misión para que así cesen las ofensas al

Señor. Convencido al fin, Naxara sale en busca del leonés quien, maravillado ante los pormenores que el capuchino le describe de su vida, cae de rodillas exclamando: «¡Señor Misericordia! ¡Pequé, Señor!». El mismo resultado logra con la visita a la hermana de su amante que, arrepentida y confesada, muere a los pocos días. Sin embargo, la amancebada lucha como «una leona», como «un tigre» en su cama, negándose a cumplir lo que se le indica y despidiendo al fraile con estas palabras: «No le dejaré nunca aunque me condene y me lleven los diablos».

Y ya por último, una vez arrojada «aquella canalla vil» del cuerpo de la endemoniada (y obteniendo del diablo una moneda como señal definitiva) ayuda tanto a dicha mujer como a su hermano a volver a sus montañas en León. «Este es, hijo mío, el caso», termina satisfecho Naxara. «Ruego al lector que lo moralice y reconozca la variedad de doctrinas que hallare para su enseñança, pues no es posible el detener el corriente de el asumpto ni ocuparme yo en moralizarlas todas».

La estructura episódica del relato (narrado desde la perspectiva del propio exorcista) y la sucesión de motivos que se repiten insistentemente en narraciones parecidas (emigración, familia, parentesco, maldición, venganza, pasión, diversos «yos» hablantes, etc.) confieren al texto un encanto especial, al convertirse en una ventana tras la cual podemos entrever el fluir de una vida tan compleja como controvertida y antagónica en el Madrid barroco. Describe de una forma apasionada y, sobre todo, práctica, lo que en otros autores como Castañega, Vitoria, Ciruelo y Navarro, es solo un cúmulo teórico, lleno de referencias, citas y alusiones. De esta opinión es también Carmelo Lisón Tolosana, para quien:

> […] entre la ontología y la metafísica de los tratadistas y la experiencia vivida de los confesores-exorcistas, hay un espacio medio o zona práctico-epistemológica ocupada por toda una serie de Manuales para exorcistas, Rituales litúrgicos oficiales y Prácticas de curas y confesores con abultadas ediciones. Más aún, cada diócesis parece tener un elenco propio con ciertas

> matizaciones locales. Todos ellos ejercieron una influencia considerable no sólo en el tratamiento de los energúmenos sino también en su definición y categorización[372].

Si observamos detenidamente la opinión vertida en las obras de los tratadistas que hemos visto, descubrimos que de Navarro a Noydens y Naxara parece producirse un endurecimiento en la forma de practicar el exorcismo. En contra de la opinión del primero, el resto recomiendan dialogar largamente con el demonio; incluso a veces, como es el caso de Naxara, llegan a mantener conversaciones sensatas. En contrapartida, se percibe, a medida que van pasando los años, cómo el enfrentamiento entre los representantes del bien y del mal es mucho más directo, al mismo tiempo que el conjurador se vuelve obstinado y agresivo. Pese a las diferencias, todos ellos recomiendan prudencia a la hora de dictaminar si una persona está endemoniada o en realidad se trata de una mera enfermedad. Poco a poco, hasta en la mente de los exorcistas, se da cabida a juicios racionales, que darán lugar no solo a avances importantes en la ciencia de la medicina, sino que también sentarán bases sólidas en nuevas ramas del conocimiento humano, tales como la psiquiatría y la psicología.

372 *Cfr.* Lisón Tolosana, Carmelo: *Op. cit.*, pp. 113-114.



56. Schongauer, Martin: *Versuchung des heiligen Antonius* («Las tentaciones de san Antonio»). Nueva York: Museo Metropolitano de Arte, *circa* 1470-1475.

3.6. ICONOGRAFÍA DEMONIACA

Entre lo lascivo y lo obsceno, entre lo tentativo y lo monstruoso, se proyecta la imagen del diablo en la iconografía de finales de la Edad Media y comienzos del Renacimiento. Es ahora cuando el demonio aparece con garras, cabello desordenado y orejas puntiagudas. Su cara generalmente se caracteriza de una manera grotesca, contrahecha y repugnante, con los ojos hundidos y la piel arrugada. Su cuerpo, en la mayoría de los casos, toma rasgos humanos, aunque en ciertas zonas se muestre cubierto de escamas o abundante pelo, pudiendo estar dotado de cola, barbas de chivo, alas, cuernos, etc. Con estos atributos, Satanás se convierte en uno de los motivos más reiterados en las artes plásticas del Siglo de Oro.

Representaciones de este tipo muestran al diablo privado de belleza, armonía y estructura; sus formas cambian caóticamente y es como una distorsión de lo que debería ser la naturaleza angélica. El fin que se persigue con ello es el de asustar, controlar y dirigir a una sociedad demasiado golpeada por pestes, guerras, hambres y miserias. El pavor se instala en cuadros, grabados, fachadas y demás manifestaciones artísticas, generando un ambiente represivo contra lo que el mal evoque. En esta situación, el «príncipe de las tinieblas» se erige como la causa principal de las desgracias acontecidas en esta época.

Sin embargo, debemos precisar que la figura del demonio no siempre queda reproducida de una manera tan horrenda en la historia de la humanidad. Así, por ejemplo, en el arte cristiano primitivo apenas aparece e incluso es ignorada en los frescos de las catacumbas. Encontramos una de sus primeras representaciones en un mosaico localizado en San Apollinare Nuovo de Rávena, datado alrededor del año 500. En él, Cristo está sentado en el Juicio Final; a su derecha se observa un ángel rojo junto a unos corderos; y a su izquierda, un ángel azul-violeta detrás de unos machos cabríos. Otra de las ilustraciones más antiguas se halla en los muros de la iglesia de Baouit en Egipto (siglo VI). Aquí aparece como un ángel caído, luciendo una

sonrisa un tanto irónica, pero en ningún momento se percibe algún rasgo que denote fealdad[373].



57. *Cristo divide le pecore dai capretti* («Cristo separa las ovejas de las cabras»). Rávena: Sant'Apollinare Nuovo, *circa* 500.

Es en el siglo IX cuando las figuras que adquiere el diablo aumentan rápidamente en número y variedad. La razón de este auge se debe a la popularidad de las homilías y las historias de vidas de santos, en donde los poderes del mal desempeñan papeles destacados en la labor didáctico-moral promovida por la Iglesia[374]. Y ya en los siglos XI y XII, se pro-

373 Durante la Alta Edad Media, al diablo se le caracteriza como un tentador (Biblia de San Gregorio Nacianceno —Biblioteca Nacional de París, entre los siglos VI y IX) o como un héroe abatido (decoraciones de ciertas iglesias orientales de la misma época); es decir, no es todavía un monstruo repulsivo. *Cfr.* Levron, Jacques: *Le Diable dans l'art*, 1935; y Villeneuve, Roland: *Il regno del diavolo. Il satanismo nell'arte e nel mondo*, 1961.

374 Los artistas medievales y áureos, como los homilistas monásticos y mendicantes, utilizan a menudo escenas de horror para intimidar a los espectadores e inducirlos a mejorar su modo

duce la primera gran «explosión diabólica» que nos muestra: un demonio de ojos rojos, cabellos y alas de fuego, como en el *Apocalypse* de Saint Sever; el diablo devorador de hombres de Saint Pierre de Chauvigny; los inmensos demonios de Saint Lazare en Autun[375]; las criaturas infernales que, en Vézelay[376], Moissac o Saint Benoît sur Loire[377], instigan, poseen o torturan a los humanos[378]. Asimilado por el código feudal como un

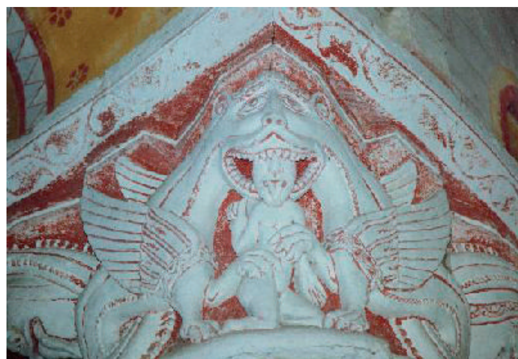
de vivir; incluso san Agustín recomienda demorarse en escenas infernales para instruir a los rústicos. *Cfr.* Bataillon, Louis-Jacques: *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Études et documents*, 1993; Bremont, Claude; Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude: *L'Exemplum*, 1982; y Cátedra García, Pedro M.: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, 1994.

375 Lo más destacado de la catedral de Saint Lazare en Autun es su tímpano, donde Gislebertus esculpe un *Juicio Final*. En él Cristo cubre todo el semicírculo, desde donde surgen el resto de elementos que se desprenden de su poder. Este tímpano sorprende porque en él el escultor ha utilizado convenciones bizantinas para crear lo que Luther Link denomina «expresionismo bizantino». Las entradas al paraíso y al infierno resultan absurdamente pequeñas. Los diablos disponen de un cuerpo muy alargado. Sobre los condenados desnudos vemos a un Satanás macabro que presenta un torso esquelético y estirado. A su lado, hay dos diablos de mayor tamaño y de aspecto más fiero, arrojando a los condenados a la boca del infierno ayudados de tridentes y cadenas. *Cfr.* Link, Luther: *El diablo. Una máscara sin rostro*, 2002, p. 141; Seidlmayr, H.: «Art du démoniaque et démonie de l'art», 1953, pp. 99-114; Castelli, Enrico: *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*, 2007; y Grivot, Denis y Zarnecki, George: *Gislebertus: Sculpteur d'Autun*, 1960.

376 Se ha establecido una relación entre las esculturas de Vézelay y el *Elucidarium*, catecismo que redacta a principios del siglo XII un alemán llamado durante mucho tiempo Honorius de Autun. Esta obra contiene una sistematización y una vulgarización de los elementos demonológicos diseminados en los escritos cristianos desde los orígenes de la Iglesia y, por otra parte, es el primero que reúne de forma coherente las penas del infierno. *Cfr.* Lefèvre, Yves: *L'Elucidarium et les lucidaires*, 1594.

377 En ningún otro lugar encontramos unos capiteles románicos tan singulares como en esta iglesia, fechada en el siglo XI. Buena parte de ellos retratan al diablo sin recurrir al prototipo de Pan ni siquiera como fuente indirecta. En el lado derecho de uno de los capiteles, Satanás y un ángel, probablemente san Miguel, traen hacia sí a un personaje desnudo y sin atributos sexuales. El ángel parece agarrarlo con más fuerza, ya que además de sostener su brazo izquierdo pone la palma abierta en su cabeza. El lado opuesto del capitel presenta la misma escena. El contraste que se establece, entre el rostro beatífico del ángel y los rasgos del diablo, trata de ilustrar la tenacidad del mal por hacerse con el mayor número de víctimas. *Cfr.* Grivot, Denis: *Images d'anges et de démons*, 1981; y Hugues, Robert: *Heaven and Hell in Western Art*, 1968.

378 *Cfr.* Mâle, Émilie: *L'Art religieux à la fin du Moyen Age*, 1912; Charcot, Jean Martin y Richer, Paul: *Les Démoniaques dans l'art*, 1972; y VV. AA.: *Diable et diableries. La répresentation du diable dan la gravure des XVe et XVIe siècles*, 1976.



58. *Diablo devorando a un hombre*. Chauvigny: Saint Pierre, *circa* 930.



59. *La boca del infierno*. Vézelay: Saint Madeleine, *circa* 1100.

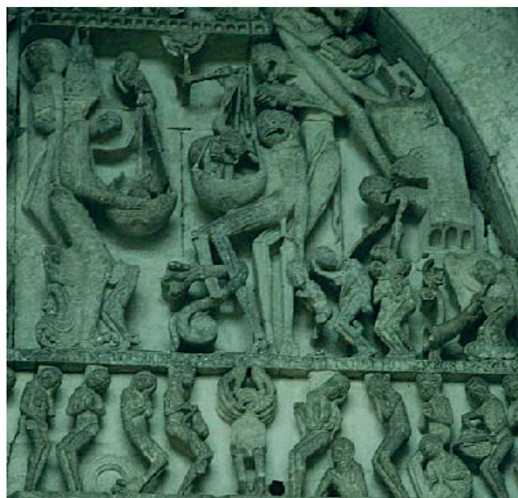
vasallo innoble, Satanás hace su gran entrada en nuestra civilización. Si anteriormente es un mero ente teológico[379], en estos siglos se concreta en los muros y capiteles de las iglesias, a través de imágenes tan temibles, como ridículas y divertidas. Gracias a ello se consigue que cada día se vaya haciendo más familiar.

A medida que va transcurriendo la Baja Edad Media, la atmósfera en Europa se vuelve agobiante, hasta el punto de que las artes quedan salpicadas por formas monstruosas, retorcidas y demoniacas, a cual más espantosa y aterradora[380]. En este sentido, *La Divina Comedia* señala simbólicamente el paso al Renacimiento, el momento a partir del que surge un mundo surrealista en torno al satanismo. Esta obsesión se plasma en la iconografía a través de dos formas esenciales: una alucinante imaginería infernal y un seguimiento detallado de las tentaciones empleadas por el demonio para hacer pecar a los hombres.

379 *Cfr.* McGuire, Brian Patrick: «God, Man and Devil in Medieval Theology and Culture», 1976, pp. 18-82; y Harris, Errol E.: *The Problem of Evil*, 1977.

380 Teyssedre, Bernard: *Op. cit.*

Mucho antes de Dante habían circulado por Europa algunos relatos fantásticos relativos a los tormentos del infierno. Unos procedían de Oriente, como la *Visión de san Pablo*, que se remonta por lo menos al siglo IV. Arrebatado fuera de la tierra, el apóstol de los gentiles llega a las puertas del imperio de Satán. Luego, en el curso de su horroroso periplo, ve árboles de fuego en cuyas ramas están colgados los pecadores, hornos, un río donde los culpables están más o menos sumergidos profundamente según la naturaleza de sus vicios; finalmente, el pozo del abismo, del que sale una espesa humareda y un olor intolerable. Elementos de la *Visión de san Pablo* se encuentran en las leyendas irlandesas, en particular en la *Visión de Tungdal*, cuyos horrores no tienen nada que envidiar a los que pudieron leerse luego en *La Divina Comedia*[381].



60. *Demonio pesando a condenados.* Autun: Saint Lazare, *circa* 1130.

A raíz de la peste negra, iglesias, catedrales, cementerios, casas, etc. son decoradas con los suplicios padecidos por los condenados, tal y como se refleja en los muros del campo santo de Pisa y en la capilla Strozzi de Santa María Novella de Florencia, por poner un ejemplo. Un testimonio a este respecto nos lo proporciona una serie de frescos poco conocidos, localizados en la iglesia de San Gimignano en Italia. Se trata del infierno de Taddeo di Bartolo, pintado en torno a 1396, en cuyo centro prevalece un Lucifer enorme, con cabeza de ogro, cuernos y manos fuertes, con las que machaca a los pecadores. En el resto de las pinturas que componen el conjunto, aparecen diversos demonios extrayendo los intestinos a los envidiosos, haciendo vomitar a los avaros, impidiendo

381 Delumeau, Jean: *Op. cit.*, p. 365.

comer a los glotones y hundiendo estacas en los senos de las mujeres pérfidas[382].

En esta línea, Jerónimo Bosco recrea un universo conturbado donde las angustias infernales alcanzan su mayor plasticidad[383]. En los *Juicios Finales* de Viena y de Brujas y en el tríptico del Museo del Prado, la locura y la maldad diabólicas desencadenan el sadismo, la barbarie y la sinrazón. En *El jardín de las delicias* se muestra un falso paraíso terrenal: la fuente de la juventud en la que retozan hermosas mujeres blancas y negras, los frutos deliciosos, las flores de colores tan delicados y luminosos que permiten pensar en una miniatura persa. Pero la intrusión de lo lujurioso, incluso de lo impúdico, sugiere que se trata de un espejismo demoniaco. A través de un tubo transparente, un rostro extraño mira una rana bajo la esfera de cristal donde dos enamorados se acarician. A la izquierda de la esfera vigila una lechuza, el pájaro del diablo; a la derecha, un hombre desnudo se hunde en el abismo. Además, la hoja



61. El Bosco: *El jardín de las delicias*. Madrid: Museo del Prado, 1503-1504.

382 *Cfr.* Meiss, Millard: *Painting in Florence and Sienna after the Black Death*, 1951.

383 *Cfr.* Owen, Douglas David Roy: *The Vision of Hell; infernal journeys in medieval French litrature*, 1970; y Le Goff, Jacques: *The Birth of Purgatory*, 1984.

central del tríptico está enmarcada por el auténtico paraíso terrenal —el de Adán y Eva—, irremediablemente perdido, y por el infierno donde son castigados los que se entregan a las alegrías sensuales.

En el *Infierno* de Viena, El Bosco nos presenta a un demonio, con cabeza de pájaro, que conduce a un condenado a su cabaña. Otro lleva sobre un hombro un bastón donde cuelga un hombre atravesado por una flecha. Satanás, cubierto por un turbante, tiene ojos ígneos, fauces de bestia, cola y patas de rata. En el lugar del vientre aparecen las parrillas de un horno. Los infiernos sucesivos de El Bosco se integran en una larga serie de pinturas, que desde los hermanos Van Eyck, pasando por Henri Bles, hasta culminar con Miguel Ángel y su Capilla Sixtina, se dedican al tema del Juicio Final y, por tanto, a la descripción detallada del abismo[384].



62. El Bosco: *El Juicio Final*. Viena: Academia de Bellas Artes, *circa* 1482.

384 Patch, Howard Rollin: *El otro mundo en la literatura medieval*, 1956; Kappler, Claude: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, 1986; y Mode, Heinz: *Animales fabulosos y demonios*, 2010.

Con cierta frecuencia se repite el tema del arcángel san Miguel matando al diablo. Sin embargo, es más raro verlo luchar contra los ángeles rebeldes. La caída de los seguidores del mal ha sido un motivo poco retratado; además, cuando se ha hecho, el demonio y sus secuaces quedan definidos por características grotescas, como si el bello Lucifer, que a partir de su caída se convierte en Satanás, hubiera desaparecido por completo. En este sentido, a principios del siglo xv encontramos una excepción notable en una iluminación de los hermanos Limbourg (1415), incluida en *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*. En ella, Dios y sus huéspedes se encuentran en lo alto, mientras que los ángeles sublevados descienden en dos hileras a izquierda y derecha del cuadro, formando una especie de galón que culmina con la figura de Lucifer a su entrada en el infierno. Las líneas dentro de las que se enmarcan los ángeles rebeldes están decoradas en azul y oro; y dada la composición formal de la obra, el ojo humano sigue las hileras descendentes hasta llegar al punto donde estas convergen, al clímax donde se sitúa Lucifer. A su vez, este movimiento se ve reforzado por el incremento gradual del tamaño de los seres expulsados. En esta obra se nos muestra a un diablo que es más grande que Dios; y quizá una de las cosas más sorprendentes es que sea bello.



63. Limbourg, Paul; Limbourg, Jean y Limbourg, Herman: «Chute des anges rebelles», en *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*. Chantilly: Musée Condé, entre 1411 y 1416, ms. 65, fols. 64v.

> Habrá de ser Milton, en el siglo xvii, el que imagine a un Satán en el Infierno en el que permanece aún el brillo primigenio que una vez tuviera Lucifer. De igual modo, los románticos del siglo xix recrearon al ángel Lucifer a partir de una reinterpretación de las causas que motivaron su caída. Sin embargo, aún hoy suele ignorarse que fue en realidad en el siglo v cuando los Padres de la Iglesia establecieron la primera y más relevante interpretación sobre los motivos por los cuales el ángel Lucifer fue expulsado del Cielo[385].

Por otra parte, el historiador Jurgis Baltrušaitis[386] considera que la iconografía demoniaca europea de los siglos xv al xvii queda influida por elementos procedentes de Oriente, que vienen a reforzar sus aspectos más terroríficos[387]. A China, por ejemplo, se deben turbas de diablos con alas de murciélago y senos de mujer, dragones de alas membranosas, gigantes de enormes orejas, con un único cuerno en la frente, etc. A este respecto, las tentaciones de san Antonio presentan analogías curiosas con las sugestiones que la tradición atribuye al propio Buda. Al igual que el ermitaño cristiano, Zakyamuni se halla sometido a pruebas que pretenden, por un lado, asustarlo y, por otro, seducirlo. Debe resistir a gigantes, proyectiles, la noche, el ruido y el diluvio, pero también a muchachas de pechos desnudos. De esta escena se enriquece la fantasía tanto de El Bosco, como de Mandyn, Huys, Bles, Patinir, Brueghel, etc. para evocar símbolos lascivos y grotescos en sus obras, persiguiendo con ello un fin moralizador, que prevenga al hombre de cualquier incitación diabólica por la que pueda perder su alma. El aparente mundo paradisiaco, creado a partir de una atmósfera de puro encantamiento, queda roto con la intromisión de lo lascivo, incluso de lo obsceno, detalles con los que el autor sugiere que en realidad nos encontramos ante un espejismo demoniaco[388].

385 Link, Luther: *Op. cit.*, p. 32.

386 Baltrušaitis, Jurgis: *Le Moyen Age fantastique*, 1993.

387 Zamora Calvo, María Jesús: «El diablo y sus máscaras: representaciones demonológicas en España y Japón (siglos xvi y xvii)», pp. 285-312.

388 *Cfr.* Hugues, Robert: *Op. cit.*

En el gran tríptico de Lisboa, el Bosco muestra al anacoreta asaltado por toda clase de sortilegios demoníacos, mientras ve surgir ante él mil formas alucinantes: tinajas provistas de patas, una mujer vieja vestida con la corteza de un árbol muerto y cuyo cuerpo termina en forma de apio, un viejo que alecciona a un mono y a un gnomo, un mensajero que utiliza patines de hielo para correr sobre la arena. Y aquí tenemos también a una bruja derramando un elixir sobre un sapo tendido sobre una flor, a una joven desnuda detrás del tronco muerto de un árbol cuyas ramas sostienen una gran tela púrpura y una mesa ricamente aderezada para un festín al que muchachos y muchachas invitan a san Antonio. El prestidigitador diabólico despliega de este modo, ante el eremita impasible, todos los recursos de sus artes mágicas: trata de aterrorizarle, de hacer que se vuelva loco, de desviarle hacia las alegrías fáciles de la tierra. Trabajo perdido. San Antonio representa para el Bosco el alma cristiana que conserva su serenidad en medio de un mundo en el que Satán recurre constantemente a nuevas trampas[389].



64. El Bosco: «Panel central», en *Tríptico de las tentaciones de san Antonio*. Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 1505-1506.

389 *Cfr.* Delumeau, Jean: *Op. cit.*, p. 366.

3.7. JUDÍOS Y GITANOS, DOS ETNIAS ENDEMONIADAS

En una sociedad profundamente cristiana, obsesionada por todo tipo de miedos y recelos hacia aquello que sea diferente de las doctrinas marcadas por la Iglesia, los judíos y los gitanos se presentan como elementos perturbadores de un modelo social fijo. Se desatan, con ello, una serie de mecanismos de enorme violencia y represión, que vienen a potenciar la demonología no solo católica, sino también protestante. Este ambiente de intolerancia, repulsa y fanatismo aumenta en el transcurso de la Edad Media, con las decisiones tomadas por los cristianos en contra de los hebreos. En la mentalidad de este tiempo, los judíos se convierten en representantes directos del mal, por lo que se establece una inmediata correlación entre los judíos y el satanismo[390]. Para favorecer este clima, se difunde entre la población una leyenda con la que se prueba que existe una alianza entre los judíos y el Anticristo. En dicha leyenda, el Anticristo queda caracterizado con frecuencia en la figura de un hebreo, nacido de la unión entre una judía y el propio Satanás; de ahí que, según Pietro de Blois, «el judío, siguiendo los caminos del diablo, su padre, adopta a menudo aspectos monstruosos»[391].



65. Schedel, Hartmann: *Die Schedelsche Weltchronik* («Crónica de Núremberg»). Núremberg: Michel Wolgemut y Wilhelm Pleydenwurff, 1493.

390 *Cfr.* Trachtenberg, Joshua: *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jews and its relation to moderns anti-Semitism*, 1944.

391 *Cfr.* Baron, Salo W.: *A social and religious History of the Jews*, 1980, t. XI, pp. 131 y ss.

Durante este periodo los teólogos cristianos van poniendo a la opinión pública en contra de esta etnia; y para infundir veracidad a su postura se remontan al Evangelio de San Juan, donde se refiere que Jesús, volviéndose contra los judíos que no lo habían aceptado, declara: «Vosotros venís del diablo, vuestro padre, y os complacéis en cumplir sus deseos» (Juan 8, 44). Además, en el Apocalipsis aparece dos veces el término «sinagoga de Satanás» (Apocalipsis 2, 9; 3, 9), expresión muy recurrente en el Siglo de Oro para denominar no solo a la secta judía, sino también a los conventículos de brujas[392]. Se les muestra como un pueblo deseoso de imitar a Jesucristo en sus actuaciones, para lo que recurren sin miramientos a la hechicería, como se recoge en:

> Que un judío llamado Cebas, tenía siete hijos, que eran como los santiguadores y hechiceros destos tiempos, malos y viciosos, quisieron hacer milagros, valiéndose del santísimo nombre de Jesús y de Paulo, y començaron a conjurar un endemoniado, y estando haciendo el conjuro, el demonio se volvió contra ellos, diciendo: «Iesum novi Paulum scio, vos autem que estis?». Que fue decir, «yo conozco a Jesús, y sé quien es Paulo; pero vosotros desventurados, ¿para qué os atrevéis, siendo pecadores y viciosos, a mandarnos a nosotros?». Y diciendo y haciendo dio el demonio por medio del endemoniado tras ellos. Y desnudos y heridos los sacó de casa con grande admiración y ejemplo de los fieles, por donde podemos estar desengañados, que no se ha de creer en esta gente perdida, ni esperar dellos remedio alguno[393].

También se cree que, a consecuencia de las relaciones que los judíos mantienen con el diablo, estos poseen una serie de cualidades que los diferencian del resto, entre los que destaca un olor corporal fuerte que milagrosamente desaparece en el momento de la conversión, cuando el agua sacramental lo muda en perfume suave y purificador[394]. Estas características físicas se van multiplicando hasta el punto de que Giovanni Giacomo Schudt revela que,

392 Teyssedre, Bernard: *Op. cit.*

393 Navarro, Gaspar: *Op. cit.*, disputa XXXV, fols. 112v y 112r.

394 *Cfr.* Trachtenberg, Joshua: *Jewish Magic and Superstition*, 1939.

> […] entre muchos centenares de pertenecientes a la especie de los judíos, no había encontrado una sola persona que no tuviese una fisionomía perversa y repelente, puesto que son pálidos y amarillentos, de encarnadura oscura. Tienen por lo general la cabeza y la boca grandes, labios prominentes, ojos saltones, cejas cerdosas, grandes orejas, pies torcidos, brazos colgantes hasta las rodillas y deformados por grandes verrugas; por otra parte, tienen los miembros asimétricos y desproporcionados[395].

Se argumenta que a causa de su debilidad física, ya que su cuerpo es menudo y nunca puede ser comparado con la fortaleza del de un cristiano, los judíos mantienen relaciones directas con muchos animales, de manera especial con el «macho cabrío» que preside el sabbat y con sus innumerables secuaces. A esta amistad diabólica se debe su gran fortuna económica. Todo ello queda recogido en la leyenda de Teófilo, donde se relata la vida de un hombre piadoso y pobre. El día más inesperado se encuentra con un hebreo, que lo introduce en el círculo del diablo, obteniendo al poco tiempo una gran riqueza y mucho éxito, tanto es así que incluso alcanza el título de obispo y gobierna una diócesis, para convertirse finalmente y morir en paz[396].

395 Cita extraída de Nola, Alfonso di: *Op. cit.*, p. 368.

396 *Cfr.* Gastera, Moses: *Studies and Text in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 1925-1928.



66. *El milagro de Teófilo*, siglo xiii. Chantilly: Musée Condé (ms. 209, fol. 46).

En los tratados sobre magia, llama la atención el hecho de que se recurra especialmente a este pueblo para mostrar conversiones ejemplares. Con ello lo que se pretende es, por un lado, luchar contra la herejía y, por otro, potenciar la retractación no solo formal sino también espiritual, de una etnia expulsada ya del territorio español. Esto se comprueba en ejemplos como:

> […] viniendo un judío de Campania, caminando para Roma, le anocheció cerca de la ciudad de Fundi, donde era obispo un varón santo de grande limpieça, el cual tenía en su compañía una mujer religiosa, confiada de la castidad de entrambos; la cual tenía conocida y experimentada de largo tiempo. Y acaeció que, cerrada ya la noche con gran escuridad, el judío miró dónde se podía recoger y vio no lejos del camino un antiguo templo de Apolo, donde entró y poniéndole temor y asombro, así la consideración del lugar profano y dedicado al demonio, como la escuridad de la noche, procuró de asegurarse, aunque descreído e infiel, signándose con la señal de la maravillosa cruz.

Antes de quedarse dormido, en dicho lugar se congregaron un gran número de demonios, presididos por el diablo, a quien iban rindiendo cuentas de sus actos. Uno de estos malignos propuso como acción del día tentar al obispo de dicha ciudad con la monja recogida bajo su tutela, con la intención de que tenga con ella relaciones sexuales. Llegado a este punto, se percatan de la presencia en dicha reunión de un intruso. Cuando lo iban a apresar, se dan cuenta de que se encuentra persignado, por lo que dan:

> […] grandes voces y decir: «Ay, ay, ay vaso sellado, y vacío». Y diciendo estas palabras, con grande estruendo y barahúnda, desapareció aquel convento infernal, habiendo significado que el judío era vaso vacío de fe; pero sellado y cerrado con la admirable cruz. Y por estar signado con ella no le podían tocar; de lo cual se siguió que, dando cuenta el judío de lo que pasó al santo obispo de Fundi, el obispo hizo penitencia y quitó la ocasión. Y el judío se convirtió a la fe[397].

397 Navarro, Gaspar: *Op. cit.*, disputa XXXVI, fols. 117r y 118r.

Este odio y aversión semíticas también salpican a los gitanos, raza que dispone de una estructura muy cerrada y rígida que, unida a su nomadismo, les convierte en un serio peligro que directamente atenta contra la estabilidad de la sociedad del momento. A este respecto, Niccolò de Poggibonsi[398] los considera descendientes de Caín, hecho por el que han heredado la maldición de su progenitor. Según su opinión, debido a que este grupo lleva una vida vagabunda como castigo a su pecado, en el momento en que se les encierra, su cuerpo se llena de gusanos y no hacen más que morder y escupir a sus carceleros. Este origen cainita de los gitanos aparece con frecuencia entre los cronistas de la época. De ahí que el monje Rufo de Lubecca les asemeje con los tártaros, «forma turpissima nigri ut tartari»[399]. Se explica de este modo la obligación que sienten los cristianos de los siglos XVI y XVII de perseguirlos y combatirlos[400]. La Dieta de Augsburgo de 1500 declara que aquella persona que golpee a un gitano no comete delito, ya que «nada bueno puede venir de esta raza maldita [de ahí que sea justo] que todo el mundo de Dios huya de ellos como de la peste»[401].

Se relaciona esta raza con los brujos y los ejecutores de magia negra. En Francia, las gitanas son las primeras mujeres en ser conducidas a la hoguera[402]. En los estatutos sinodales de Saint-Malo, en 1618, se condena a «todos los brujos, adivinos y magos» y se hace explícita referencia «a aquellos que pretenden predicar la buena ventura al igual que aquellos que son llamados bohemios»[403]. En la ciudad francesa de Halem en esta

398 POGGIBONSI, Niccolò de: *Il libro d'oltremare*, 1968, t. II, p. 23.

399 VAUX DE FOLETIER, François: *Mille anni di storia degli zingari*, 1990, p. 52.

400 Además, se considera que los gitanos, junto con los judíos, son los responsables de la crucifixión de Jesucristo, porque, a pesar de que la Virgen les ruega por su hijo, ellos preparan los clavos. Esta leyenda, que tiene su primera redacción en Grecia, en torno al siglo XV, pasa a Europa, estando incluso presente en la actualidad en los cánticos del viernes santo. *Cfr.* KENRICK, Donald: *Il destino degli zingari*, 1975, p. 30.

401 *Ibidem*, p. 63.

402 *Cfr.* SCOTTI, Giacomo: *Zingaro chi sei?*, 1978, p. 73.

403 *Cfr.* VAUX DE FOLATIER, François: *Op. cit.*, p. 120.

época se comenta que el campamento de los cíngaros es el lugar preferido por Satanás para sus banquetes nocturnos, de ahí que la zona sea conocida como «la cocina de los brujos»[404].

La degradación de la figura del gitano sigue una curva ascendente. En primer lugar es considerado como extraño y nómada, perturbador de la seguridad. En un segundo momento, su singularidad es transformada en deformidad fisiológica, a este respecto es conveniente recordar la citación referente a los cíngaros, del 7 de agosto de 1422 en Forli, tal como se relaciona en el *Chronicon fratris Heironymi de Forlivio*: «Y se encierran aquí durante dos días gente no muy morigerada, que más bien parecen animales brutos y furiosos»[405]. La última fase es la de la completa demonización, tan vigente durante la Edad Moderna y siglos sucesivos.

* * *

En definitiva, ante lo extraño, lo diferente, lo que no se ajustaba al dogma marcado por la Iglesia, Europa se rebeló enérgicamente, intentando resguardarse de cualquier voz, actitud o gesto que pusiera en entredicho su autoridad. Tanto en los países protestantes como en el mundo de la Contrarreforma, la sociedad se fue haciendo más vulnerable y débil frente al poder de un diablo que se convirtió en eje central de la vida y también de la muerte. Aislar, convertir o expulsar fueron los tres pilares en los que se alzó la obcecación de una sociedad, guiada ideológicamente por un puñado de teólogos que veían demonios, brujas y luciferes en cualquier comportamiento que se saliera de su control.

La concepción que se tenía del hombre se cubrió con un profundo pesimismo que destruyó la actitud positiva y optimista del libre albedrío erasmiano. Se pasó de creer en un Dios bondadoso, del que se había eliminado toda superstición e idolatría, a imponer un temor diabólico bajo el que se ocultaba una figura divina, opresora y severa. La amenaza del infierno y del diablo sirvió de instrumento de control y vigilancia socia-

404 *Cfr.* Colocci, Adriano: *Gli Zingari: storia di un popolo errante*, 1971.

405 Cita extraída de Nola, Alfonso di: *Op. cit.*, p. 371.

les. Se extendió un sentimiento de culpa individual que desencadenó en un cambio drástico en las conciencias occidentales ya que, potenció entre los laicos la noción que el clero tenía sobre la muerte y el cuerpo, se propagó la idea de un Dios cristiano único, se colocó a Satanás en un lugar destacado, pero siempre subordinado a la voluntad divina, se difundió la idea de que los pecadores y los criminales no podían librarse de su castigo. Con todo ello la Iglesia modeló el carácter de una Europa nueva, cuyo motor de cambio residía en el remordimiento personal que se impuso en la sociedad y que se convirtió en un estímulo de desarrollo colectivo.

Poco a poco se fue perdiendo el temor a un demonio aterrador y a un infierno espantoso. Los enfrentamientos religiosos llegaron a su fin. Se empezaron a constituir los estados nacionales a través de los que se canalizó la rivalidad entre los pueblos. Las ideas ilustradas dieron origen a las nuevas ciencias experimentales y a una renovación en la mentalidad que se plasmó en todos los órdenes sociales. El mundo comenzó a desencantarse y con ello el poder del diablo se fue desvaneciendo. El espacio del miedo fue cayendo y con él el sentimiento mágico de una existencia que ya caminaba hacia la racionalidad.

4

Catálogo de tratados sobre brujería, magia y demonología

4.1. BRUJERÍA

Agricola, Franciscus: *Gründtlicher Bericht, Ob Zauberey die araste und grewlichste sünd auff Erden sey*. Colonia: Durch Henricum Falckenburg, 1597.

Albertinus, Alexander: *Malleus daemonum, sivè, Quatuor experimentatissimi exorcismi, ex Evangelijs collecti: In fine eru[n]t due Benedictiones, & una vulgaris deprecatio pro ignaris, & mulieribus, ut possunt semetipsos præseruare, & liberare Deo auxiliante: si non habuerint sacerdotem*. Verona: Pacifici Pontij y Ioan Baptistam Piccaleum, 1620.

Arles y Androsilla, Martín de: *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus contra maleficia seu sortilegia, que hodie vigent in orbe terrarum*. Lyon: [s.i.], 1510.

Austine, William: *Haec homo, where in the excellency of the creation of women is described*. Londres: [s.i.], 1636.

D'Autun, Jacque: *L'incredulité sçavante, et la credulité ignorante: au sujet des magiciens et des sorciers*. Lyon: [s.i.], 1671.

Balburger, Michael Paris: *Dissertatio Juridica de Lamiis earumque processu criminali*. Jena: Paulo Ehrichi, 1707.

Bazin, Bernardo: «Tractatus de artibus magicis ac magorum maleficiis», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolás Bassaeo, 1588, t. 2, fols. 1-33.

Bechmann, Johann Volkmar: *Discursus Iuridicus de Crimine Maleficii*. Jena: [s.i.], 1717.

BENSERADE, Isaac de: «Ballet royal de la nuit… dansé par Sa Majeste en 1653», en *Les Œuvres de Monsieur de Bensserade*. París: [s.i.], 1698, t. 2, fols. 14-65.

BERNARD, Richard: *A key of knowledge for the opening of the secret mysteries of St. John's mysticall revelation*. Londres: Felix Kyngston, 1617.

—: *A guide to grand-jury men, divided into two books: In the first, is the authors best advice to them what to doe, before they bring in a billa vera in cases of witchcraft… In the second, is a treatise touching witches good and bad*. Londres: Felix Kyngston, 1630.

BERNARD DE COMO [Comensis]: «Tractatus de strigibus», en *Malleus maleficarum*, t. 1, 2, pt. 2, pp. 109-130.

BINSFELD, Pedro: *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum recognitus & auctus. An, et quanta fides iis adhibenda sit*. Tréveris: H. Bock, 1591.

BOGUET, Henry: *Discours des sorciers, avec six advis en faict de Sorcellerie et une instruction pour un juge en semblable matière*. Lyon: [s.i.], 1608.

BOULTON, Richard: *The possibility and reality of magick, sorcery, and witchcraft, demonstrated. Or, a vindication of A compleat history of magick, sorcery, and witchcraft. In answer to Dr. Hutchinson's Historical Essay*. Londres: J. Roberts, 1722.

BOWER, Edmond: *Doctor Lamb revived; or, witchcraft condemn'd in Anne Bodenhan*. Londres: [s.i.], 1653.

BRANDT, Nikolaus: *Disputatio Inauguralis De Legitima Maleficos Et Sagas Investigandi Et Convincendi Ratione*. Giessae Mass.: Karger, 1690.

BULENGERO, Julio Caesar: «Adversos magos», en *Opusculorum sistema*. Lyon: Antonio Pillehotte, 1621, t. 1, fols. 524-648.

CASAUBON, Meric: *A treatise proving spirits, witches, and supernatural operations, by pregnant instances and evidences: together with other things worthy of note*. Londres: Brabazon Aylmer, 1672.

CASTAÑEGA, Martín de: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la possibilidad y remedio dellas*. Logroño: Miguel de Eguia, 1529.

CATTANI DA DIACCETO, Francesco: *Discorso sopra la superstizione dell'arte magica*. Florencia: Valente Panizzi y Marco Peri, 1567.

Cholières, Sieur de: *La Guerre des masles contre les femelles… avec les Meslanges poétiques du sieur de Cholières*. París: P. Chevillot, 1588.

Ciruelo, Pedro: *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útile y necesario a todos los buenos christianos*. Salamanca: Pedro de Castro, 1538.

Clowes, William: *A right frutefull and approved treatise, for the artificiall cure of that malady called in Latin struma, and in English, the evill*. Londres: Edward Allde, 1602.

Cooper, Thomas: *Mystery of Witchcraft*. Londres: [s.i.], 1617.

—: A *Pleasant Treatise of Witches.* Londres: C. Wilkinson, 1673.

Corderoy, Jeremy: *A warning for wordlings, or a comfort to the godly, and a terror to the wiched*. Londres: [s.i.], 1608.

Cotta, John: *The triall of Witchcraft*. Londres: [s.i.], 1616.

Coxe, Francis: *A short treatise declaringe the detestable wickednesse of magicall sciences, as necromancie, conjurations of spirites, curiouse astrologie and such lyke*. Londres: [s.i.], 1609.

Da Belgiojoso, Baldassarino [Balthasar de Beaujoyeux]: *Balet comique de la royne faict aux nopces de Monsieur le Duc de Joyeuse*. París: Adrian le Roy, Robert Ballard & Mamert Patisson, 1582.

Daneau, Lambert: *A dialogue of witches*, Thomas Twyne (¿trad.?). Londres: [s.i.], 1575.

Daugis, Antoine Louis: *Traité sur la magie, le sortilege, les posessions, obsessions et malefices où l'on en démontre la verité & la réalité*. París: P. Prault, 1732.

Dyonysius Carthusianus [Dionysius de Leuwis de Rickel]: «Contra vitia supertstionum quipus circa cultum veri Dei Erratur», en *Opera Omnia*. Montreuil: [s.i.], 1896-1935.

Dodo, Vincente: *Apologia Dodi contra li defensori de le strie et principaliter contra questiones lamiarum fratris Samuelis de Cassinis*. Pavía: Bernardino de Garaldis, 1506.

Drage, William: *Daimonomageia. A small treatise of sicknesses and diseases from witchcraft and supernatural causes*. Londres: [s.i.], 1665.

Drovin, Daniel: *Le Miroir des rebelles, traictant de l'excellence de la majesté royale, et de la punition de deux qui se sont eslevez contre icelle*. Tours: [s.i.], 1592.

—: *Les Vengeances divines, de la transgression des sainctes ordonnances de Dieu, selon l'ordre des dix commandemens*. París: [s.i.], 1595.

Dunte, Ludvig: *Decisiones mille et sex casuum conscientiae: Das ust Kurz und richtige Erörterung Ein Tausend und Sechs Gewissens Fragen*. Lübeck: [s.i.], 1664.

Ellinger, Jahann: *Hexen Coppel; das ist, Uhralte Ankunfft und grosse Zunfft der unholdseligen Unholden oder Hexen, welche in einer Coppel von einem gantzen Dutzet auff die Schaw und Musterundg gefuhret*. Fráncfort: Verlag J. C. Unckels, 1629.

Ewich, Joann: *De sagarum (quas vulgo veneficas appellant) natura, arte, viribus et factis: Item de notis indiciisque, quibus agnoscantur: Et poena, qua afficiendae sint.* Brema: Theodoro Glvichstein, 1584.

[F., H.]: *A true and exact relation of the severall informations, examinations, and confessions of the late witches, arraigned and executed in the country of Essex*. Londres: [s.i.], 1645.

[Farnworthm, Richard]: *Witchcraft cast out from the religious seed and Israel of God. And the black art, or, nicromancery, inchantments, sorcerers, wizards, lying divination, conjuration, and witchcraft, discovered, with the ground, fruits, and effets thereof.* Londres: [s.i.], 1655.

[Filmer, Robert]: *An advertisement to the jury-men of England, touching witches*. Londres: [s.i.], 1653.

Gambilioni Aretino, Angel de: *De Maleficiis. Tractatus cum additionibus optimi practici D. Augustini Bonfrancisci Ariminensis ac D. Hieronymi Cuchalon Hispani*. Colonia: Viuda de Henrico Falcken, 1599.

Gandino, Alberto de: «Tractatus de maleficiis», en *Tractatus diversi super maleficiis*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 3-294.

Gaule, John: *Select cases of conscience touching witching witches and witchcrafts*. Londres: [s.i.], 1646.

Geiler von Kaiserberg, Johannes: *Die emeis… Und gibt underweisung von den unholden oder hexen*. Estrasburgo: [s.i.], 1517.

Gelli, Giovambattista: *La Circe*. Florencia: Lorenzo Torrentino, 1549.
Giannini, Tommaso: *De lumine, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus a materia separatis disputationes*. Ferrara: [s.i.], 1615.
Gifford, Georde: *A briefe discourse of certaine points of the religion, which is among the common sort of christians, which may be termed the countrie divinitie*. Londres: [s.i.], 1581.
—: *A discourse of the subtill practises of devilles by witches and sorcerers*. Londres: [s.i.], 1587.
—: *A dialogue concerning witches and witchcraftes*. Londres: [s.i.], 1593.
G[lanvill], J[oseph]: *Some philosophical considerations tonching the being of witches and witchcraft*. Londres: James Collins, 1667.
—: *A blow at modern sadducism in some philosophical considerations about witchcraft*. Londres: [s.i.], 1668.
Gildasta, Melchior: *Rechtliches Bedencken, von Confiscation der Zauberer und Hexen-Güther*. Brema: [s.i.], 1661.
Gödelmann, Jorge: *Tractatus de magis, veneficis et lamiis, deque his recte cognoscendi et puniendis*. Norimberga: Juan Daniel Tauberi, 1676.
G[oodcloe], H[enry]: *The wonderfull discoverie of Elizabeth Sawyer a witch, late of Edmonton*. Londres: [s.i.], 1621.
Gosynhill, Edward: *The prayse of all women, called mulierum pean*. [S.l.]: [s.i.], [*circa* 1542].
Goulart, Simon: *Admirable histories, concerning the wonders of our time*, Edward Grimeston (trad.). Londres: [s.i.], 1607.
Graete, Jacon: *Hexen oder Unholden Predigten*. Tubinga: Alexander Hock, 1589.
Graminaeus, Theodor [i.e. Dietrich]: *Inductio sive directorium: Das ist: Anleitung oder underweisung, wie ein Richter in Criminal und peinlichen sachen die Zauberey und Hexen belangendt, sich zuverhalten, und der gebür damit zuverfahren habe soll*. Colonia: Bey Henrich Falckenburg, 1594.
Grazzini, Anton Francesco: *La strega*. Venecia: Bernardo Giunti y hermanos, 1582.

Gross, Christianius: *Christlicher Bericht von und wieder Zauberey*. Colberg: Kulturbesitz, 1661.

Guaccio, Francesco Maria: *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Milán: Collegio Ambrosiano, 1624.

Guastavini, Giulio: *Discorsi et annotationi sopra la Gierusalemme liberata di Torquato Tasso*. Pavía: [s.i.], 1592.

Heath, Robert: *A Meditation uppon thes wordes Rebellion is as the Sinn of Witchcraft, 1 Samuel 15-23*. British Library Egerton-ms 2982.

Heywood, Thomas: *Gunaikeion: or, nine bookes of various history concerninge women*. Londres: Adam Islip, 1624.

Hofmann, Johann: *Apologia principum, in qua processus in causa sagarum continetur, et maleficorum argumenta refutantur*. Érfurt: [s.i.], 1636.

Holland, Henry: *A treatise against witchcraft*. Cambridge: [s.i.], 1590.

Holland, Robert: *Tydyr ag Ronw* (*Tudor and Gronom*) (c.1 590s), en T. Jones (ed.), *Rhyddiaith Gymraeg, 1547-1618*. Cardif: [s.i.], 1956, 161-173.

Horneck, Anthony: «An account of what happen'd in the kingdom of Sweden… in relation to some persons that were accused for witches, 1688», en *Glanvill, Saducismus triumphatus*. [London]: Printed for S. Lownds, 1682, pp. 563-597.

Hutchinson, Francis: *An historical essay concerning witchcraft*. Londres: [s.i.], 1720.

Jacques, Nicolas: *Flagellum haereticorum fascinariorum*. Fráncfort: N. Bassaeus, 1581.

Jorden, Edward: *A briefe discourse of a disease called the suffocation of the mother*. Londres: [s.i.], 1603.

Klein, Ioann: *Examen iuridicum iudicialis lamiarum confessionis se ex nefando cum Satana coitu prolem suscepisse humanam*. Wittenberge: Christoph Tzschiedrichivm, 1741.

[Knox, John]: *The first blast of the trumpet against the monstruous regiment of women*. [Ginebra]: [s.i.], 1558.

Kramer, Heinrich y Sprenger, Jakob: *Malleus maleficarum.* Spira: Peter Drach, 1492.

Lakeland, Mother: *The lawes against witches, and conjuration. And some brief notes and observations for the discavery of witches*. Londres: [s.i.], 1645.

Lancre, Pierre de: *Du sortilége*. [S.l.]: [s.i.], 1627.

Laval, Antoine de: *Desseins de professions nobles et publiques*. París: [s.i.], 1605.

Laymann, Paul: «Tractatus alter thelogicus de sagis et veneficis», en *Diversi tractatus*. Colonia: Constantin Múnich, 1629, pp. 99-112.

—: *Theologia moralis*. Amberes: [s.i.], 1634.

La Franc, Martin: *Le Champion des dames*. París: [s.i.], 1530.

Mauritio, Erich: *De denuntiatione sagarum, iisque quae ad eam recte intelligendam faciunt.* Tubinga: Kerner, 1664.

Mason, James: *The anatomie of sorcerie: wherein the wicked impiety of charmers, inchanters, and such like, is discovered and confuted*. Londres: J. Legatte, 1612.

Mauritius, Erich, *praeses* (Christophorus Daurer, *respondens*): *Dissertatio inauguralis*, *de denuntiatione sagarum*. Tubinga: [s.i.], 1664.

— *praeses* (Nicolaus Prikia *respondens*): «De potestate principis, lege regia, et jurisdictione, 1668», en Erich Mauritius: *Dissertationes et opuscula de selectis jurispublici*. Fráncfort: Johann Nicolaus Hertius, 1692, pp. 532-55.

Meder, David: *Zehen Christliche Busspredigten, uber die Weissagung Christi dess grossen Propheten, vom Ende der Welt und Jungsten Tage*. Fráncfort: Johannem Feyrabend, 1581.

—: *Acht hexenpredigten*. Leipzig: [s.i.], 1605.

Ménier, Honorat de: *La Perfection des femmes. Avec l'imperfection de ceux qui les mesprisent*. París: [s.i.], 1625.

Meyfart, Johann Matthaus: *Die Hochwichtige Hexen-Erinnerung*. Leipzig: Fick y Seybold, 1666.

Molitor, Ulrich: «De lamiis etphitonicis mulieribus», en *Malleus maleficarum*, 1669, t. 2, pt. 1, fols. 17-45.

Muggleton, Ludowick: *A true interpretation of the witch of Endor*. Londres: Frost, 1856.

Müller, Johann: *De Conventu Sagarum in monte Bructerorum, nocte ante Calendas Maji*. Wittenberg: Hakiano, 1675.

Müller, Ulrich: «Tractatus utilis et necessarius, per viam dialogi, de Pythonicis mulieribus», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassaeo, 1588, t. 2, fols. 34-96.

Murner, fray Thomas: «Tractatus per utilis de pythonico contractu», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassaeo, 1588, t. 2, fols. 351-377.

Naudde, Pierre: *Déclamations contre l'Erreur exécrable des maleficies, Sorciers […] à ce que recherche et punition d'iceux soit faicte*. París: [s.i.], 1578.

Nider, Johannes: *Praeceptorium legis sive expositio decalogi*. Núremberg: [s.i.], 1496.

—: «Formicarius, c. 1435-1437», en *Malleus maleficarum*, 1669, vol. 1, fols. 305-54.

Noirot, Claude: «L 'Origine des masques, mommerie, bernez, et revennez es jours gras de caresme prenant, menez sur l'asne a rebours et charivary, 1609», en C. Leber, J.-B. Salgues y J. Cohen (eds.): *Collection des meilleurs dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France*. París: [s.i.], 1826-1838, t. 9, pp. 1-139.

Oldekop, Justus: *Cautelarum criminalium syllagoge practica, in qua consiliariis et maleficiorum judicibus acque, atque advocatis scitu utiles et pernecessariae admonitiones in materia criminali praescribuntur*. Brunswick: [s.i.], 1633.

—: *Observationes criminales practicae congestae*. Bremen: [s.i.], 1654.

Olmos, fray Andrés de: *Tratados de hechicerías y sortilegios, 1553*. México: Etudes mésoaméricaines-Serie II, 1979.

Periglis, Baldo de: «De quaestionibus et tormentis tractatus», en *Tractatus diversi super maleficiis*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 649-663.

Perkins, William: *Discourse of the damned Art of Witchcraft*. Cambridge: [s.i.], 1608.

Pico della Mirandola, Gianfrancesco: *La strega overo degli inganni de'demoni*, Turino Turini Pescia (trad.). Florencia: Lorenzo Torrentino, 1555.

Pomponazzi, Pietro: *De incantationibus*. Basilea: G. Grataroli, 1556.

Pontayméry, Alexandre de: «Paradoxe apologique, où il est fidellement démonstré que la femme est beaucoup plus parfaitte que l'homme en toute action de vertu, 1594», en Anthony Gibson: *A womans woorth, defended against all the men in the world*, A. Munday (¿trad.?). Londres: [s.i.], 1599.

Ponzinibus, Joannes Franciscus: «Tractatus de lamiis», en Paolo Grillando: *Tractatus duo: unas de sortilegiis D. Pauli Grillandi… Alter de lamiis et excellentia jons utriusque D. Joannis Francisci Ponzinibii Florentini*. Fráncfort: [s.i.], 1592.

Pott, Johannes Henricus: *Specimen Juridicum de Nefando Lamiarum cum Diabolo Coitu, in quo abstrusissima haec materia delucide explicatur, quaestiones inde emergentes curata resolvuntur, variisque non injucundis exemplis*. Jena: Tobias Oehrlingium, 1689.

Potts, Thomas: «The wonderfull discovery of witches in the countie of Lancaster, 1613», en G. B. Harrison (ed.): *The Trial of the Lancaster Witches*. Londres, 1929.

Praetorius, Anton: *Von Zauberey und Zauberern, gründlicher Bericht*. Heidelberg: [s.i.], 1613.

Prieratis, Silvestro: *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*. Roma: Aedibus Populi Romani, 1575.

Pyerrye, C.: *The praise and dispraise of women*. Londres: [s.i.], [1569?].

Rich, Barnabe: *The excellency of good women*. Londres: [s.i.], 1613.

Rimphoff, Hinrich: *Drachen-Kónig; das ist: Warhafftiga, deutliche, christlicha, und hochnothwendige Beschreybunge, dess grawsamen, hochvermaladeyten Hexen, und Zauber Teuffels*. Rintein: [s.i.], 1647.

Rinder, Johann Christian: *Hexe nach ihrer graesslichen Gestalt und gerechten Strafe, stellte auf das erschollene*. Jena: Bielck, 1748.

Rivander, Zacharias: «Ob die Hexen und Unholden, die Leuth in unvernünfftige Thier verwandeln konnen, oder nicht», en Felix

Bidembach (ed.): *Consiliorum Theologicorum decas VII*. Fráncfort: [s.i.], 1611, fols. 132-43.

Roberts, Alexandre: *A treatise of witchcraft*. Londres: [s.i.], 1616.

Samson, Hermann: *Neun ausserlesen und wolgegründeta Hexen Predigt*. Riga: [s.i.], 1626.

Samuel de Cassini [Cassinensis]: *Questione de le Strie/Questiones lamearum*. [Pavía?]: [s.i.], 1505.

Scot, Reginald: *The Discovery of Witchcraft*. Londres: [s.i.], 1584.

Scribonio, Gvlielmo-Adolpho: *Superstitiosam sagarum purgationem per aquam frigidam pertinacissime defendentis*. Herborna: [s.i.], 1591.

Spina, Bartolomeo: «Quaestio de Strigibus, per eximium sacrarum literatum», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassileo, 1588, t. 2, fols. 452-619.

Stearne, John: *Confirmation and Discovery of Witchcraft*. Londres: [s.i.], 1648.

Stridtbeckh, Christiano: *De sagis, sive foeminis, commercium cum malo spiritu habentibus, christiana pneumatologia desumpta*. Lipsie: Christoph Fleischer, 1690.

Struve, Georg Adam: *Disputatio juridica de indiciis cui annectitur quaestio de proba per aquam frigidam sagarum*. Müller: [s.i.], 1687.

Taylor, John: *A juniper lecture. With the description of all sorts of women, good, and bad: From the modest to the maddest, from che most civil to the scold rampant, their praise and dispraise compendiously related*. Londres: [s.i.], 1639.

Tartarotti, Girolamo: *Del congresso notturno delle lammie libri tre*. Vicenza: Rovereto, 1749.

Tel-thoth, Thomas [pseud. of Joseph Swetnam]: *The araignment of lewde, idle, froward, and unconstant women*. Londres: [s.i.], 1615.

Tengler, Ulrich: *Der neu Layens piegel*. Augsburg: [s.i.], 1511.

[Trousser, Alexis]: *A true and just recorde, of… all the witches, taken at S. Oses, in the countie of Essex*. Londres: [s.i.], 1582.

—: *A true and most dreadfull discourse of a woman possessed with che devil*. Londres: [s.i.], 1584.

—: *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes*. París: [s.i.], 1617.
—: *A tryal of witches, at the assizes held at Bury St. Edmonds*… 1664. Londres: [s.i.], 1682.
VALLE DE MOURA, Emanuele do: *De Incantationiobus seu Ensalmis*. Ébora: Laurencio Crasbeech, 1620.
VALLICK, Jacob: «Von Ziiuberern, Hexen, und Unholden. Fürnemlich aber mas Zauberen für ein Werck seye, mas Kranckheit, Schade, und Hindernuss darauss erstehe. Auch was Gegen Artzney darmider zu gebrauchen seye», en *Theatrum de veneficis*. Fráncfort: Nicolaus Bassaeus, 1586, fols. 54-69.
VAUGHAN, Robert [?]: *A dyalogue defensyve for women, agaynst malycyous detractours*. Londres: [s.i.], 1542.
VIGOUREUX, Le Sieur: *La Defense des femmes, contre l'alphabet de leur pretendue malice et imperfection*. París: [s.i.], 1617.
VILLANOVA, Arnaldo de: «Remedia contra maleficia», en *Opera Medica*. Lyon: Francisco Fradin, 1509, fols. 216-217.
VISCONTI, Girolamo: *Lamiarum sive striarum opuscula*. Milán: [s.i.], 1490.
VITALINIS, Bonofacio de: «Tractatus de maleficiis, cum additionibus et apostillis D. Hieronymi Chuchalon Hispani», en *Tractatus diversi super maleficiis*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 295-578.
VOIGT, Philipp David: *De conventu sagarum ad sua sabbata*. Wittenberg: Christian Schrödter, 1698.
VV. AA.: *Tractatus diversi super maleficiis, nempe D. Alberti de Gandino. D. Bonifacii de Vitalianis. D. Pauli Grillandi. D. Baldi de Periglis. D. Iacobi de Arena*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560.
WAGSTAFFE, John: *The question of witchcraft debated, or, A discourse against their opinion that affirm witches: considered and enlarged*. Londres: [s.i.], 1671.
WARFORD, William: *A watchmord for wilfull women An excellent pithie dialogue betweene two sisters, of contrary dispositions: the one a vertuous matrone: fearing God: the other a wilfull huswife: of disordered behavioure*. Londres: [s.i.], 1581.

—: «A briefe treatise of pennance, 1624», en *English Recusant Literature, 1558-1640*. Londres: [s.i.], 1973.

Webster, John: *The displaying of supposed witchcraft*. Londres: [s.i.], 1677.

Wecker, Johann Jacob: «Hexenbüchlein, das ist eine wahre entdeckung und erklarung der Zauberey und mas von Zauberern, Unkolden, Hengsten Nachtschaden, Schützen, Auch der Hexenhandel zu halten sei, 1575», en *Theatrum de veneficis*. Fráncfort: Nicolaus Bassaeus, 1586, fols. 306-24.

—: *Eighteen books of the secrets of art and nature*, R. Read (trad.). Londres: [s.i.], 1660.

Whitford, Richard: *A werke for housholders, or for them ye have the gydynge or governaunce of ony company*. Londres: [s.i.], [1530?].

Wier, Iohann: «De Lamiis Liber», en *Opera Omnia*. Ámsterdam: Petro Vanden Berge, 1660, fols. 669-769.

Winstanley, Gerrard: *The Witch of Wapping*. Londres: [s.i.], 1652.

—: «The law offreedom iii a platform, 1652», en G. H. Sabine: *The Works of Gerrard Winstanley*. Nueva York: Ithaca, 1941, pp. 499-602.

Witekind, Hermann [pseud. Augustin Lercheimer]: «Chnistlich Bedencken und Eninnerung von Zauberey, 1597», en Carl Binz: *Augustin Lercheimer und seine Schnzft wider den Hexenwahn*. Estrasburgo: [s.i.], 1888.

Wollebius, Joannes: *The wonderful discoverie of the witchcrafts of Margaret and Phillip [pa] Flomer, daughters of Joan Flower neere Bever Castle… Together witk the severail examinations and confessions of Anne Baker, Joan Willimot, and Ellen Greene, witches in Leicestershire*. Londres: [s.i.], 1619.

—: *Wonderful names from the north. Or, a true relation of the sad and grievous torments, inflicted upon the bodies of three ckildren of Mr. George Muschamp, late of the county of Northumberand, by witchcraft*. Londres: [s.i.], 1650.

—: *The abridgment of christian divinitie*, Alexander Ross (trad.). Londres: [s.i.], 1660.

Zeamann, Georgius: *Die zeke gebot in disem buch erclert und ussgelegt durch etliche hochberümte lerer*. [Estrasburgo]: [s.i.], [1516].

—: *Newer wunder spiegel oder zehen Wunder-und Walfarts Betha Predigen*. Kempten: [s.i.], 1624.

Zehner, Joachim: *Fünff Predigten von den Hexen, ihren anfang, Mittel und End in sich haltend und erklarend*. Leipzig: [s.i.], 1613.

Ziegra, Constantinus: *Zwo Hexen Zeitung, Dic Erste: Auss dem Bissthumb Würtzburg… Die Ander, Auss dem Hertzogthumb Würtenberg*. Tubinga: [s.i.], 1616.

4.1.1. *Manual de inquisidores*

Alberghini, Giovanni: *Manuale qualificatorum sanctiss. Inquisitionis*. Palermo: D. Cyrillum, 1642.

Almansa y Mendoza, Andrés de: *Relación del auto público de la fe que se celebró en esta corte domingo 21 de enero de 1624*. Madrid: Diego Flamenco, 1624.

Angüello, Gaspar Isidro de: *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumariamente, antiguas y nuevas, puestas en abecedario*. Madrid: La imprenta real de Madrid, 1586.

Auto público de fee celebrado en Sevilla domingo 29 de março 1648. Sevilla: Francisco de Lyra, 1648.

Azpilcueta, Martín de [Navarrus]: «Enchiridion, sive manuale confessariorum, et poenitentium», en *Commentaria, et tractatus hucusque editi*. Venecia: [s.i.], 1588.

Carena, Cesare: *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis, et modo procedenti in causis fidei*. Cremona: [s.i.], 1655.

Castro, Alfonso de: *De iusta haereticorum punitione*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1549.

Concepción, fray Luis de la: *Práctica de conjurar* (1673). Barcelona: Editorial Humanitas, 1983.

Eymeric, fray Nicolás: *Directorium inquisitorum*. Roma: Aedibus Populi Roman, 1585.

Eimeric, Nicolau y Peña, Francisco: *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau Eimeric, dominico. Con comentarios de Francisco Peña doctor en derecho canónico y en derecho civil. Aviñón, 1376. Roma, 1578*, Luis Sala Molins (trad.). Barcelona: Muchnik Editores, 1983.

Fontana, Bartholomeo: *Del modo di conocer et sanare et dell'antichissimo, et ottimo uso del benedire: trattati dve. A' quali sono aggionte verie congiurationi, et essorcismi contro la tempesta, e cattivi tempi mossi da maligni spiriti*. Brescia y Trento: Santo Zanetti, 1638.

Gillet, Didiere [pseud?]: *La Subtile et naïfve recherche de l'hérésie, qui est la honte et confusion des prédicans, schismatiques, et hérétiques, où est… monstré que leur doctrine est du diable… Composé par Didière Gillet, simple femme de village*. París: [s.i.], 1605.

Gómez Lodosa, Diego: *Iugum ferreum Luciferi, seu exorcismi terribiles, contra malignos spiritus possidentes corpora humana, et ad quaevis maleficia depellenda, et ad quascumque infestationes Daemonum deprimendas*. Valencia: Heirs of Jerónimo Vilagrasa, 1676.

Grillando, Paulo: *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque penis*. Lyon: Iacobo Giuncti, 1536.

—: *«De quaestionibus, et tortura, tractatus»*, en *Tractatus diversi super maleficiis*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 624-648.

—: *«De relaxatione carceratorum tractatu*s», en *Tractatus diversi super maleficiis*. Venecia: P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 579-624.

Greve, Johannes: *Tribunal reformatum, in quo sanioris et tutioris justitiae via, judici Christiano inprocessu criminale commonstratur, rejecta et fugata tortura, cuius iniquitatem, multiplicem fallaciam, atque illicitum inter Christianos usum, libera et necessaria dissertatione aperuit*. Hamburgo: [s.i.], 1624.

Hartz, Konrad: *Tractatus criminalis theorico-practicus, de reorum, imprimisque veneficarum, inquisitione juridice instituenda, in foro haud minus, quam scholis apprime utilis et jucundus*. Marburgoo: Nicolai Hampelii, 1634.

—: *Tractacus criminalis de veneficarum inquisitione*. Rintein: [s.i.], 1639.

Jaquerio, Nicolao: *Flagellum haereticorum fascinatiorum*. Fráncfort: Nicolás Bassaeo, 1581.

MELANDER, Otto: *Resolutio praecipuarum quaestionum criminalis adversus sagas processus*. Lich: [s.i.], 1597.

KLEIN, Johann: *Dissertatio Historico-Theologica de Criminationibus nonnullorum, qui pacem publicam Augustanis in comitiis sancitam ad Lutheranas, ut vocantur, ecclesias nihil attinere, aut alioquin non servandam esse, hoc tempore contendunt*. Rostochi: Joh. Hallerv. Bibliop, 1629.

MONGASTÓN, Juan de: *Relación de las personas que salieron en el Auto de Fe […] en la Ciudad de Logroño en 1610*. Logroño: [s.i.], 1611.

OLMO, José del: *Relación Histórica del Auto General de Fe que se celebró en Madrid este año de 1680 con asistencia del Rey N. S. Carlos II, y de las magestades de la Reyna N. S., y la augustísima Reyna Madre, siendo inquisidor general el excelentísimo señor D. Diego Sarmiento de Valladares*. Madrid: Roque Rico de Miranda, 1680.

PAGITT, Ephraim: *Heresiography: or, a description of the heretickes and sectaries of these latter times*. Londres: [s.i.], 1645.

PUERTA CASTELLANOS, Juan de: *Descripción del Auto General, que se hizo en esta ciudad insigne de Granada el dia 30, de Mayo de 1672*. Granada: [s.i.], 1672.

REINKING, Dietrich: *Responsum juris, in ardua etgravi quadam causa, concernente processum quendam, contra sagam, nulliter institutum, et inde exontam diffamationem*. Marburgoo: [s.i.], 1630.

—: *Tractatus de Regimine Seculari et Ecclesiastico exhibens brevem… Juris Publici delineationem ac præcipuarum controversiarum circa hodirenum sacri Imperii Romani statum ac gubernationem… resolutionem…* Marburgoo: [s.i.], 1632.

—: *Biblische Policey. Das ist: Gewisse, auss Heiligen Göttlichen Schrfft zusammen gebrachte, auffdie drey Hauptstdnde: Als Geistlichen, Weltlichen, und Hausslichen, genichtete Axiomata, oder Schlussneden*. Fráncfort: [s.i.], 1653.

TANNER, Adam: «Tractatus theologicus deprocessu adversus crimina excepta, ac speciatim adversus crimen veneficii, 1617», en *Diversi tractatus*. Colonia: Constantin Múnich, 1629, pp. 1-48.

—: «De potentia loco motiva angelorum», en *Diversi tractatus*. Colonia: Constantin Múnich, 1629, pp. 49-99.

Valencia, Pedro de: *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesgo Álvarez (eds.). León: Publicaciones de la Universidad de León, 1998.

Von Spee, Friedich: *Cautio criminalis, seu, De processibus contra sagas liber: ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius, tum autem consiliariis, et confessariis principum, inquisitoribus, iudicibus, advocatis, confessariis reorum, concionatoribus, caeterisque lectu utilissimus*. Fráncfort: Ioann Gronaleus Austrius, 1632.

4.2. MAGIA

Achillino Bononiense, Alexandro: *Opera omnia*. Venecia: Hieronimo Scoto, 1568.

Agrippa, Enrique Cornelio: *Della vanità delle scienze*, Ludovico Domenichi (trad.). Venecia: Giovanni de Farri, 1547.

Albrecht, Bernhard: *Magia; das ist, Chrislicher Bericht von der Zauberey und Hexerey ins gemein, und dero zwölfferley Sorten und Arten insonderheit*. Leipzig: [s.i.], 1628.

Benoist, René: «Petit fragment catechistic d'une plus ample catechese de la magie reprensible et des magiciend, 1579», en Massé: *De l'imposture et tromperie des diables*. París: [s.i.], 1579.

—: «Traicté enseignant en bref les causes de malefices, sortileges et enchanteries, tant des ligatures et noeuds d'esguillettes pour empescher l'action et exorcice du mariage, 1597», en Massé: *De l'imposture et tromperie des diable*. París: [s.i.], 1579.

—: «Trois Sermons de S. Augustin… traduits en françois par M. René Benoist, 1579», en Massé: *De l'imposture et tromperie des diables*. París: [s.i.], 1579.

—: *Opuscule, contenant plusieurs de maditation et devotion, in Pierre Viel, Histoire de la vie, mort, passion et miracles des saincts*. París: [s.i.], 1610.

Biermann Ascaniensi, Martin: *De magicis actionibus disqvisitio suxxineta, elegans et nervosa*. Fráncfort: Typis Casparis Rötelli, 1650.

Boden, Heinrich von: *De fallacibus indiciis magiae*. Halae Magdeb: Henckel, 1701.

Boucher, Jean: *Couronne mystique ou armes de piété, contre toute sorte d'impiété, hérésie, athéisme, schisme, magie et mahométisme, par un signe ou hiéroglyphique mystérieux en forme de couronne*. Tournai: [s.i.], 1624.

Burton, Robert: *The anatomy of Melancholy*. Oxford: John Lichfield y Iames Short for Henry Cripps, 1621.

Bulengero, Julio Caesar: «De licita, et verita magia», en *Opusculorum sistema*. Lyon: Antonio Pillehotte, 1621, t. 1, fols. 437-524.

Campagio, Thomas: *Opus*. Venecia: Paulo Manutio Aldi, 1555.

Corpus Hermeticum y *Asclepio,* Brian P. Copenhaver (ed.), Jaume Pòrtulas y Cristina Serna (trads.). Madrid: Siruela, 2000.

Champier, Syphorien: «Dyalogus in magicarum atrium destructionem (1500?)», en Brian P. Copenhaver: *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*. Berlín/Nueva York: De Gryter Mouton, 2010, pp. 243-319.

Engelke, Heinrich Ascanio: *De dispositionibus ad vaticinandum*. Rostock: Weppling, 1700.

Fernández Troncoso, Gonzalo: *Contos e historias de proveito e exemplo*. Lisboa: Antonio Gonçaluez, 1575.

Ficino, Marsilio: *De vita libri tres ad Laurentium Mediceum*. Florencia: Antonio Miscomino, 1489.

Filesac, Joann: «De Idolatria Magica dissertatio», en *Opera varia*. París: Sebastian Cramoisy, 1621, fols. 703-833.

Frenzel, Simon Friedrich: *De rerum futurarum praesensione naturali*. Wittenberg: Henckel, 1673.

Gerson, Jean: *Opusculum tripartitum*. París: [s.i.], 1504.

—: «ABC des simples gens», en *Œuvres complétes*, P. Glorieux (ed.). París: [s.i.], 1960-1973, t. 7, pp. 154-157.

—: «De erroribus circa artem magica, in *Malleus maleficarum* (1669)», en *Œuvres complétes*, P. Glorieux (ed.). París: [s.i.], 1960-1973, t. 2, pt. 2, pp. 163-178.

Godelmann, Johann Georg: *Tractatus de magis, veneficis et lamiis deque his recte cognoscendis et puniendis*. Fráncfort: [s.i.], 1591.
Gohory, Jacques: *De usu et mysteriis notarum liber*. París: Vincenzo Satena, 1550.
Grosse, Henning (ed.): *Magica, seu mirabilium historiarum de spectris et apparitionibns spirituum*. Eisleben: [s.i.], 1597.
Guibelet, Jourdain: *Trois discours philosophiques… le troisiéme de l'humeur mélancolique*. Evreux: [s.i.], 1603.
Haultin, L'Hierosme: *Traité de l'enchantement, qu'on appelle vulgairement le Nouement de l'esguillette, en la célébration des mariages en l'Église réformée*. La Rochelle: Hierosme Haultin, 1591.
Heerbrand, Jacob, *praeses* (Nicolaus Falco, *respondens*): *De magia disputatio ex cap. 7. Exo.* Tubinga: [s.i.], 1570.
— *praeses* (Caspar Arcularius, *respondens*): *De miraculis disputatio ex cap. 7. Exo*. Tubinga: [s.i.], 1571.
Kircher, Athanasio: *Ars magna sciendi sive combinatoria in XII libri*. Ámsterdam: Joann Janssonius a Waesberge, 1669.
Le Conte, Johann Georgio: *De divinationibus magicis*. Estrasburgo: Michael Storck, 1694.
Lemnio, Levinio: *Occulta naturae miracula, ac varia rerum documenta, probabili ratione atque artifici coniectura explicata. Quibus praeter priores fusissime recognitos ac locupletatos, accesserunt libri duo noui, mira rerum ac sententiarum varietate exornati, qui studioso auidoque Lectori vsui sunt futuri, et oblectamento*. Amberes: Guillermo Somone, 1564.
Libro de san Cipriano, 1001. Barcelona: Indigo, 2002.
Magnus, Olaus: *Historia de gentibus septentrionalibus*. Roma: [s.i.], 1555.
Martinus, Jacobus, *praeses* (Heinrich Nicolai, *respondens*): *Diaskepsis philosophica, de magicis actionibus earumqueprobationibus*. [Wittenberg]: [s.i.], 1623.
Molière, Jean Baptiste de: *Les Plaisirs de l'Isle enchantée. Course de bague. Collation ornée de machines. Comedie meslée de danse et de musique, ballet du palais d'Alcine*. París: Imp. royale, 1664.

Naudé, Gabriel: *The history of magic by way of apology*, John Davies (trad.). Londres: John Streate, 1657.

Nicolai, Heinrich, *praeses*: *De magicis actionibus*. Dánzig: [s.i.], 1649.

Noydens, Benito Remigio: *Alivio de las almas: remedio contra escrúpulos*. Madrid: Andrea García, 1664.

Obicius, Hyppolitus: *De nobilitate medici contra illius obtrectatores, dialogus tripertitus*. Venecia: [s.i.], 1605.

Padilla Manrique y Acuña, Luisa María de: *Elogios de la verdad e invectiva contra la mentira*. Zaragoza: [s.i.], 1640.

Piccolomini, Alessandro: *La prima parte dele theoriche ò uero speculationi dei pianeti*. Venecia: G. Varisco y P. Paganini, 1558.

Pico della Mirandola, Giovanni: *Apologia*. Nápoles: Francesco del Tuppo, 1487.

—: *Omnia Opera*. Venecia: Guglilmo di Fontaneto, 1519.

Pomponazzi, Pietro: *Opera varia*. Venecia: Sertus, 1565.

Río, Martín del: *Disquisitionum magicarum libri VI*. Lyon: Horacio Cardon, 1612.

Rudinger, Johannes: *De magia illicita, decas concionum; zehen nüthlicha Predigten von der Zauber und Hexenwerck*. Jena: [s.i.], 1630.

—: *Decas concionum secunda, de magia illicita. Zehen gründliche Predigren von so viel sonderbarn Arten der verbotenen heydnisch papistischer Grewel*. Jena: [s.i.], 1635.

Russilliano, Tiberio: *Apologeticus*. Parma: Taddeo Ugoleto, 1519-1520.

Schelhammer, Guenter Christoph: *De morbis magicis*. Kiloni: Reuther, 1704.

Schutze, Bartholomaeus, *praeses* (Heino Meyer, *respondens*): *Disputatio physica de magia*. Rostock: [s.i.], 1669.

Scultetus, Abraham: *Warnungfur der Warsagerey der Zauberer und Sterngücker*. Neustadt: [s.i.], 1608.

Spencer, John: *A discourse concerning prodigies*. Cambridge: John Field, 1663.

Sperling, Johann: *Institutiones physicae*. Lübeck: [s.i.], 1647.

— *praeses* (Henricus Solter, *respondens*): *Positionum decas de magia*. Wittenberg: [s.i.], 1648.

SPINA, Bartolomeo: «Apologiae», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassileo, 1588, t. 2, fols. 620-704.

STAPLETON, Thomas: «Cur magia pariter cum haeresi hodie creverit», en *Orationes academicae miscelianeae triginta quatuor*. París: [s.i.], 1620.

STYMMEL, Christoph: *Kurtzer Unterricht von Wunderwerken*. Fráncfort: Johan Eichorn, 1567.

THOMASIUS, Chritian: *De crimine magiae*. Halae Magdeb: Salfeld, 1701.

THURNEISSER ZUM THURN, Leonhardt: *Warhafftiger bericht… Von der Magia, Schwartzen Zeuberkunst, und was davon zu halten sey*. Fráncfort: [s.i.], 1591.

VAGET, Augustin: *De Quadrato Magico impesi*. Wittenberg: Kreusig, 1695.

VELASQUEZ, Andrés de: *Libro de la melancholía, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, asi llamada melancholía, y de sus causas y símptomas*. Sevilla: Hernando Díaz, 1585.

VITORIA, fray Francisco de: «De Arte Magica *Locus relegendus est, non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini. Levit.19*», en *Relectionum Theologicarum*. Ingolstad: Wolfgang Ederum, 1580, t. 2, fols. 538-590.

VV. AA.: *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum: in tomos duos distributi. Quorum primus continet: I. Malleus Maleficarum Iacobi Sprengeri, & Henrici Institoris, inquisitorum. II. Ioannis Nideri Theologi Formicarium de Maleficis, earumque praestigiis ac deceptionibus. Secundus vero tomus continet tractatus VII, suo loco singulariter enumeratos. Omnes de integro nunc dum in ordinem congestos, notis & explicationibus illustratos, atque ab innumeris, quibus ad nauseam vsque scatebant mendis in vsum communem vindicatos. Cum Gratia et Priuilegio Caes. Maiest. ad decennium*. Fráncfort: Nicolas Bassaeo, 1588.

WESSEL, Johann: *Naturalis morborum incantamentis magicis falso adscriptorum explanatio*. Leiden: Wishoff, 1728.

WIER, Joann: *Opera Omnia*. Ámsterdam: Petro Vanden Berge, 1660.

ZENTGRAF, Joann Joachim: *De LL. Ebracorum forensium contra magiam ratione et usu politico*. Estrasburgo: Spoor, 1694.

4.2.1. *Magia natural*

ABANO PATAVINO, Pedro: *Conciliator controversiarum, quae inter philosophos et medicos versantur*. Venecia: Juntas, 1548.

AFFAYTATUS, Fortunius: *Fortunii Affaytati phisici, atque theologi phisicae ac astronomicae considerationes: quarum catalogus versa pagina conspicitur*. Venecia: Nicolaum de Bascarinis, 1549.

AGRIPPA [VON NETTESHEIM], Heinrich Cornelius: *Of the vanitie and uncertaintie of artes and sciences*, J[ohn] F[rench] (trad.). Londres: [s.i.], 1651.

ALBERTI, Valentin: *Compendium juris naturae orthodoxae theologiae conformatum*. Leipzig: [s.i.], 1678.

— *praeses* (Christian Stridtbeckh, *respondens*): *Dissertatio academica, de sagis, sive foeminis, commercium cum malo spiritu habentibus, e christiana pneumatologia desumpta*. Leipzig: [s.i.], 1678.

ÁLVAREZ CHANCA, Diego: *Tractatus de fascinationes*. Sevilla: Pedro Brun, 1499.

—: *Tratado nuevo no menos útil que necesario en que se declara de qué manera se ha de curar el mal de costado pestilencial*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1506.

—: *Commentum novum in parabolis divi Arnaldi di Villa Nova ad illustrissimum Archorum ducem*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1514.

ARNISAEUS, Henningus: *De iure majestatis. Ex probatißimis quibusque, tum huius, tum priorum seculorum, autoribus politicis… accommodati. Ad illustrissimum Marchionem Georgium Wilhelmum Serenissimi Electoris Brandeburgensis filium primogenitum. Cum duplici indice capitum et herum verborumque memorabilium*. Fráncfort: [s.i.], 1610.

—: *De autoritate principum in populum Semper inviolabili seu quod nulla ex causa subditis fas sit contra legititum principem arma movere, commentatio politica*. Fráncfort: [s.i.], 1612.

—: *Ars magica sive magia naturalis et artificiosa… Cui praeit magia superstticiosa*. Fráncfort: [s.i.], 1631.

Ashmole, Elias: *Theatrum chemicum Britannicum. Containing several poetical pieces of our famous English philosophers, who have written the Hermetic mysteries in their own ancient language*. Londres: J. Grimond for Nath Brooke at the Angel in Cornhill, 1652.

Aubrey, John: *The natural history of Wiltshire*, J. Britton (ed.). Londres: J. B. Nichols e hijos, 1847.

Bacon, Francis: *The Works*, J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Health (eds.). Londres: [s.i.], 1857-1874.

Balduin, Fridrich: *Tractatus luculentus, posthumus, toti reipublicae christianae utilissimus, de materia rarissime antehac enucleada, casibus nimirum conscientiae summo Studio elaboratus*. Wittenberg: [s.i.], 1654.

Bartholinus, Gaspar: *Enchiridion physicum*: *ex priscis recentioribus philosophis accuratè concinnatum,et controversiis naturalibus potissimis, ultissimisque, illustratum: cum duplici indice, uno captium, altero rerum et verborum.* Estrasburgo: Eberhard Zetzne, 1625.

Bellanti, Lucio: *De astrologica veritate et in disputationes J. Pici adversus astrologos responsiones*. Florencia: Gherardo de Haerlem, 1498.

Benivenius, Antonius: *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*. Florencia: [s.i.], 1507.

Biesius, Nicolaus: *De universitate libri tres quipus universa de natura philosophia continetur*. Amberes: [s.i.], 1556.

—: *De natura*. Amberes: [s.i.], 1573.

Biggs, Noah: *The vanity of the craft of physick. Or, a new dispensatory… With an humble motion for the reformation of the universities and the whole landscap of physick… To the Parliament of England.* Londres: Edward Blackmore, 1651.

Boorde, Andrew: *The breviary of healthe for all manner of lyckensses and diseases the whiche [sic] may be in man, or woman…* Londres: [s.i.], 1547.

Boyle, Robert: *Works*, Thomas Birch (ed.). Londres: [s.i.], 1772, 6 t.

Browne, John: *Adenochoiradelogia*. Londres: [s.i.], 1684.

Caesalpino, Andrés: *Quaestionum peripateticarum libri V*. Venecia: Juntas, 1593.

Caldera de Heredia, Gaspar: *Tribunal magicum, quo Omnia quae ad magiam spectant, achúrate tranctatur et explanantur, seu tribunales Medici [pars secunda]*. Leiden: [s.i.], 1658.

Cardano, Gerolamo: *De rerum varietate libri XVII*. Lyon: Bartholomeo Honorato, 1580.

Cascales, Franciscus-Perez: *Liber de affectionibus puerorum… altera vero de fascinatione*. Madrid: [s.i.], 1611.

Castrillo, Hernando: *Historia magia natural o ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los mas profundos mysterios, y secretos de universo visible, en que se trata de animales, pezes, aves, plantas, flores, yervas, metales, piedras, aguas, semillas, parayso, montes y valles*. Madrid: Juan García Infanzón, 1692.

Champier, Symphorien: *Liber de quadruplici vita*. Lyon: S. Guernard y J. Hugueta, 1507.

Charleton, Walter: *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana: or a fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms*. Londres: Thomas Heath, 1654.

Charnock, Thomas: *The breviary of natural philosophy*. Londres: [s.i.], 1652.

Chassinus, Godefridus: *De natura sive de mundo libri VIII*. Lyon: [s.i.], 1614.

Chaucer, Geoffrey: *The tale of the chanon's yeoman*. Londres: Nath. Brooke, 1652.

Childrey, Joshua: *Britannia Baconica: or, the natural rarities of England, Scotland, and Wales*. Londres: [s.i.], 1661.

Cigogna, Strozzio: *Magiae omnifiriae, vel potius universae naturae theatrum: in quo a primis rerum principiis arcessita disputatione, universa spiritum et incantationum natura etc.* Colonia: Conrado Butgenio, 1606.

Codronchi, Giovanni Battista: *De morbis veneficis ac veneficiis*. Venecia: P. Hieronymus Lilius, 1595.

Comenius, Jan Amos: *Confession faicte par messier Louys Gaufridi… à deux peres capucins du convent s'Aix… le 11 Avril 1611*. Aix-en-Provence: [s.i.], 1611.

—: *Naturall philosophie reformed by divine light: or, a synopsis of physicks*. Londres: Thomas Pierrepont, 1651.

Contarenus, Nicolaus: *De perfectione rerum*. Venecia: [s.i.], 1587.

Cordus, Valerius: *Dispensatorium pharmacorum omnium, tam Galenicorum, quam chymicorum quae hodie in usu potiore sunt*. Núremberg: Sumptibus Johannis Andreae Endteri y Wolfgangi junioris haeredum, 1666.

Della Porta, Giovan Battista: *De i miracoli et maravigliosi effetti dalla natura prodotti*. Venecia: Herederos de Iacomo Simbeni, 1588.

—: *Magiae naturalis libri XX*. Nápoles: Horacio Salviano, 1589.

Donatus, Marcellus: *De medica historia mirabili*. Venecia: [s.i.], 1588.

Dupleix, Scipion: «La Troisième Partie de la métaphysique ou science surnaturelle qui est des angeset daemons», en *Corps de philosophie*. París: [s.i.], 1626.

—: *La Curiosité naturelle*. Ruan: [s.i.], 1635.

Enrique de Aragón (Marqués de Villena): *Tratado de fascinación o aojamiento, circa 1430*. Barcelona: Indigo, 2003.

Erastus, Thomas: *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima*. Basilea: [s.i.], *circa* 1572.

—: *Erschröckliche doch warhaffe Geschicht, Die sich in der Spanischen Statt, Madrileschos gennant, mitt einer verheuraten Weibsperson zugetragenm, welche von einer gantzen Legion Teuffel siben Far lang besessen gewest. Und durdch Patrem Ludovicum de Torre, der Societet Jesu Priester den 14. Octobris, diss nechsteuersrchinen 1607, Jars, vermittelst Gottlicher hilff und beystandt, widerumb erlediget worden*. Múnich: [s.i.], 1608.

—: «Deux Dialogues… touchent le pouvoir des sorcieres: et de la punition qu'elles meritent», en Jean Wier [Johann Weyer]: *Histoires, disputes et discours, des illusions et impostures des diables*, Simon Foulart (trad.). París: [s.i.], 1885.

ESCOBAR, Luis de: *La segunda parte de las Quatrocientas respuestas: en q̃ [que] se contienen otras quatrocientas respuestas a otras tantas preguntas, que el illustrissimo senor don Fadrique Enrriquez Almirante de Castilla y otras personas, embiaron a preguntar al mesmo auctor [sic] asi en prosa, como en* metro. Valladolid: Francisco de Córdoba, 1552.

FERNEL, Jean: *De abditis rerum causis*. Venecia: [s.i.], 1550.

FIENUS, Thomas: *De viribus imaginationis tractatus*. Lovaina: [s.i.], 1608.

FERRER DE ESPARÇA, T.: *Tratado de la facultad medicamentosa que se halla en el agua de los baños de la ciudad de Teruel en el Reyno de Aragón*. Zaragoza: Pedro Vargas, 1584.

FINE, Oronce: *De mundi sphaera, sive cosmographia*. París: Simon Colinaeus, 1542.

FRACASTORO, Girolamo: *De sympathia et antipathia rerum*. Venecia: [s.i.], 1546.

FRANÇOISE, René [pseud.]: *Essay des merveilles de nature, et des plus noble artifices*. Ruan: [s.i.], 1622.

FROMMANN, Johann Christian: *Tractatus de fascinacione*. Núremberg: [s.i.], 1675.

FUENTELAPEÑA, fray Antonio de: *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra ha en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean, 1676*, Arsenio Dacosta (ed.). Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», 2007.

FUENTES, Alonso de: *Summa de philosophia natural*. [Sevilla]: [s.i.], 1547.

GABIR IBN HAYYAN, Abumusa: *De alchimia, libri tres*. Estrasburgo: Johan Grieninger, 1531.

GADBURY, John: *Natura prodigiorum: or, a discourse touching the nature of prodigies. Together with the kinds, causes and effects, of comets, eclipses, and earthquakes. With an appendix touching the imposturism of the commonly-received doctrine of prophecies, spirits, images, sigils, lamens, the christal, &c. and the propugners of such opinions*. Londres: Fr. Cossinet, 1660.

GAURICO, Luca: *Tractatus astrologicus*. Venecia: Curzio Troiano Navò, 1552.

Gemma, Cornelius: *De naturae divinis characterismis; seu raris et admirandis spectaculis, causis, indiciis, proprietatibus rerum in partibus singulis universi*. Amberes: Christophori Plantini, 1575.

Giuntini, Francesco: *De divinatione quae fit per astra*. Colonia: Ludovico Alectorio y los herederos de Iacobo Soteis, 1580.

—: *Speculum astrologiae*. Lyon: Q. Filiberto Tinghi, 1583.

Glaubero, Juan Rodolfo: *Miraculum mundi, sive plena perfectaque descriptio admirabilis naturae, ac proprietatis potentissimi subiecti, ab antiquis menstruum universale sive mercurius philosophorum dicti: vegetabilia, animalia et mineralia facillime in saluberrima medicamenta, et imperfecta metalla in permanentia ac perfecta transmutari possunt*. Ámsterdam: Joannes Janssonio, 1558.

Goclenius, Rodolphus, the younger: *Physicae generalis*. Fráncfort: [s.i.], 1613.

—: *Mirabilium naturae liber*. Fráncfort: [s.i.], 1625.

Godefroy, Théodore: *Le Cérémonial de France*. París: [s.i.], 1619.

Goodman, Godfrey: *The fall of man*. Londres: Robert Wilson y Richard Boulton, 1616.

Grevín, Jacques: *Deux Livres des venins*, *ausquels il est amplement discouru des bestes venimeuses, theriaques, poisons et contrepoisons*. Amberes: [s.i.], 1567-1568.

Helmont, Joan Baptista Van: *Oriatrike or physicke refined*, J[ohn] C[handler] (trad.). Londres: [s.i.], 1662.

Herrick, Robert: «Hesperides, 1648», en *The Complete Poetry of Robert Herricle*, J. Max Patrick (ed.). Nueva York: [s.i.], 1963, pp. 1-443.

Hildebrand, Wolfgang: *Magia naturalis, das ist; Kunst und Wunderbuch, darinnen begriffen Wunderbare Secreta, Geheimnüsse und Kunststücke*. Leipzig: [s.i.], 1610.

—: *Goetia, vel cheurgia, sive praestigiarum magicarum descriptio… Das ist, Wahre und eigentliche Entdecknnge, Declaration oder Erklarung fumnehmer Articul der Zauberey*. Leipzig: [s.i.], 1631.

Hoffmann, Friedrich, *praeses* (Godofredus Bueching, *respondens*): «Disputatio inauguralis medico-philosophica de potencia diaboli in cor-

pora, 1703», en *Opera Omnia physico-medica*. Ginebra: [s.i.], 1740-1753, t. 5, pp. 94-103.

Hoghelande, Theobaldi de: *Alchemiae difficultates*. Colonia: Henricum Falchemburg, 1594.

Hudson, Michael: *The divine right of government: 1. naturali, and politique*. [Londres]: [s.i.], 1647.

Lázaro Gutiérrez, J.: *De fascino opusculum*. León: [s.i.], 1643.

Lefèvre, Nicolas: *Traicte de la chymie*. París: Thomas Jolly, 1660.

Lemnius, Levinus: *The secret miracles of nature*. Londres: [s.i.], 1658.

L[ever], C[hristopher]: *Heaven and earth, religion and policy*. Londres: [s.i.], 1608.

Libauio, Andrea: *Alchemia*. Fráncfort: Ioannes Saurio, 1597.

Libro de las suertes, Biblioteca Nacional de España - Ms. 8245, Rosa Navarro Durán (ed.). Barcelona: Ediciones Apóstrofe Pokhara, 1999.

Lodovicus, Antonius: *Problematum*. Lisboa: [s.i.], 1539.

—: *De occultis proprietatibus*. Lisboa: [s.i.], 1540.

López de Villalobos, Francisco: *El sumario de la Medicina, con un tratado sobre las pestíferas bubas*, María Teresa Herrera (ed.). Salamanca: Instituto de Historia de la Medicina Española, 1973.

Madeira Arrais, Duarte: *Novae philosophiae et medicinae de qualitatibus occultis, a nemine unquam exculte, pars prima. Inseritur etiam mandeta Philos. de Arboris vitæ Paradisi qualitatibus, de veribus Musicæ, de Tarantula, de Qualitatibus Electricis & Magneticis.* Lisboa: [s.i.], 1650.

Maiolus, Simon: *Colloquiorum sive dierum canicularium continuatio et supplementum, Mainz, 1608, bound with id., Dies caniculares. Hoc est colloquia tria et viginti physica, nova et penitus admiranda ac summa iucunditate concinnata*. Mainz: [s.i.], 1607.

Mercado, Luis: *El libro de la peste. 1599*, Nicasio Mariscal (ed.). Madrid: Julio Cosano, 1921.

Mersenne, Marin: *La Vérité des sciences, contre les septiques* [sic]. París: Toussainct du Bray, 1625.

More, Henry: *An antidote against atheisme, or an appeal to the natural faculties of the minde of man, whether there be not a God*. Londres: [s.i.], 1653.

—: *The immortality of the soul so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of nature and the light of reason*. Londres: J. Flesher, 1659.

Muñoz, Hieronymo: *Libro del nuevo cometa*. Valencia: Pedro de Huete, 1573.

Murner, Thomas: «Tractatus de pythonico contractu», en *Malleus maleficarum*, 1669, 1 t., pt. 1, fols. 52-65.

Neufville, Gerard de: *Physiologia seu physica generalis de rerum naturalium*. Bremen: [s.i.], 1645.

Neuwaldt, Hermann: *Exegesis purgationis, sive examinis sagarum super aquam frigidam proiectarum in qua refutata opinione Guilhelmi Adolphi Scribonii, de huius purgationis… origine, natura et veritate agitur*. Helmstadt: Lucius, 1584.

—: *Newer Tractat von der verführten Kinder Zauberey*, Wolfgang Schilling (trad.). Colonia: [s.i.], 1629.

—: «Newes from Scotland (1591)», en *Gentleman's Magazine*, 49, 1779, 393-395, pp. 449-452.

Newes: *True nemes, laudable newes, citie newes, court news, country newes: The world is mad, or it is a mad world my masters, especially now when in the Antipodes these things are come to passe*. Londres: F. Cowles, T. Bates y T. Banks, 1642.

Nieremberg, Juan Eusebio: *Prolusión a la doctrina y historia natural*. Madrid: Andrés de Parra, 1629.

—: *Curiosa filosofia y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Madrid: Imprenta del Reino, 1630.

Nymann, Hieronymus: «Oratio de imaginatione», en Tandler: *Dissertatio de fascino et incantatione*. Wittenberg: [s.i.], 1606, fols. 47-80.

Olmo, Giovanni Francesco: *De occultis in re medica proprietatibus*. Brescia: [s.i.], 1597.

Oresme, Nicole: «De causis mirabilium», en *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of his De Causis Mirabilium*, Bert Hansen (ed.). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985.

[Ostocke], R[obert]: *The difference betweene the auncient phisicke, first taught by the godly forefathers, consisting in unitie peace and concord:*

and the latter Phisicke preceeding from idolaters, ethnickes, and heathen: as Gallen, and such other consisting in dualitie, discorde, and contrarietie. And wherein the naturall philosophie of Aristotle doth differ from the trueth of Gods worde, and is iniurious to Christianitie and sounde doctrine. Londres: Robert VValley, 1585.

PARACELSO, Teofrasto: «El tratado de los ninfos, siglos, gnomos, salamandras y otros seres», *Tres tratados esotéricos. 1589-1591*, Jesús F. Díaz Prieto (trad.). Madrid: Luis Cárcamo, 1977, pp. 78-98.

PASSI, Giuseppe: *Della magia arte avero, della magia naturale discorso*. Venecia: G. Violati, 1614.

PERERIUS, Benedictus [Pereira, Benito]: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. París: [s.i.], 1579.

—: *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et, de divinatione astrologica*. Ingolstadt: [s.i.], 1591.

—: *Commentariorum in Danielem prophetam*. Lyon: [s.i.], 1591.

PÉREZ DE VARGAS, Bernardo: *La fabrica del universo llamada Repertorio perpetuo*. Toledo: Juan de Ayala, 1563.

PETTUS, John: *Fleta minor: the laws of art and nature in knowing, judging, assaying, fining, refining and inlarging the bodies of confined metals*. Londres: Thomas Daws, 1683.

PHILALETHA, Eirenaeus: *A Breviary of Alchemy*. Londres: William Cooper, 1678.

PICCOLOMINI, Francesco: *Librorum ad scientiam de natura attinentium*. Venecia: Franciscum de Franciscis Senensem, 1596.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni: *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione ad Laurentium Mediceum*. Florencia: Bartolomeo de'Libri, 1490.

—: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Bolonia: Benedetto di Ettore, 1495.

PIPERNUS, Petrus: *De magicis affectibus horum dignotione, praenotione, curat[io]ne, medica, stratagermatica, divina, pleris que, curationibus electis*. Nápoles: [s.i.], 1634.

Plot, Robert: *The natural history of Oxford-shire, being un essay toward the natural history of England*. Oxford: [s.i.], 1677.
—: *The natural history of Stafford-shire*. Oxford: [s.i.], 1686.
Plinio Segundo, Cayo: *Historia Natural de Cayo Plinio Segundo,* Jerónimo de Huerta (trad.). Madrid: [s.i.], 1629.
Pomponazzi, Pietro: *Tractatus acutissimi utillimi et mere peripatetici*. Venecia: Sertus, 1525.
Pozetti, Ferdinando: *Tertia pars naturalis philosophiae*. Roma: Iacobo Mazochio, 1515.
Rapine, Claude [Caelestinus]: *Des choses merveilleuses en nature*, Jacques Giraud de Tornus (trad.). Lyon: [s.i.], 1557.
Ripley, George: *Rosarium Philosophorum*. Fráncfort: Cyriaco Jacobo, 1550.
—: *The compound of alchymie*. Londres: [s.i.], 1652.
Roth, Eberhard Rudolph, *praesas* (Melchior Fridericus Geuder, *respondens*): *De probatione par cruentationem cadaverum vulgo Baarrecht*. Ulm: [s.i.], 1684.
Rueff, Jacob: *De conceptu at genaratione hominis, at iis quae circa haac potissimum consyderantur*. Zürich: [s.i.], 1554.
Schenk, Johann Georg: *Observationum medicarum rariorum*. Fráncfort: [s.i.], 1600.
Schott, Gaspar: *Magia universalis, naturae et artis*. Wurtzbourg: Herederos de Ioannis Godefridi Schönweteri, 1657.
Scribonius, Wilhelm Adolf [Schereiber]: *Rerum naturalium doctrina methodica*. Basilea: [s.i.], 1583.
—: *De sagarum natura et potestate*. Marburgo: [s.i.], 1588.
Sennert, Daniel: «Practicae medicinae», en *Opera omnia*. París: [s.i.], 1641, fols. II-VI.
—: *Chymistry made easie and useful: or, the agreement and dzsagreement of the chymists and Galenists*, Nicholas Culpeper y Abdiah Cole (trads.). Londres: [s.i.], 1662.
Som, Simon, *praeses* (Joannes Frey, *respondens*): *Assertiones philosophicae de secretiore philosophia, sive de naturali magia*. Dillingen: [s.i.], 1603.
Stubbes, Philip: *The anatomie of abuses*. Londres: [s.i.], 1583.

Tandler, Tobias: *Dissertatio de fascino et incantatione*. Wittenberg: [s.i.], 1606.

Timpler, Clemens: *Physicae seu philosophiae naturalis systema methodicum*. Hanau: [s.i.], 1605.

—: *Rhetoricae systema methodicum… per praecepta et quaestiones… declaratur*. Hanau: [s.i.], 1613.

Turner, William: *A compleat history of the most remarkable providences both of judgment and mercy, which have hapned in this present age: extracted from the best writers, the author's own observations, and the numerous relations sent him from divers parts of the three kingdoms: to which is added, whatever is curious in the works of nature and art.* Londres: John Dunton, 1697.

Tyard, Pontus de: *Deux Discours de la nature du monde, et de ses parties*. París: Mamert Patisson, 1578.

Ulstadio, Filippo: *Coelum philosophorum sive de secretis naturae liber*. Estrasburgo: Iohannes Grienynger, 1528.

Vico, Giambattista: *The New Science of Giambattista Vico*, T. G. Bern y M. H. Fisch (trads.). Nueva York: Ithaca, 1968.

Villanova, Arnaldo de: *Opera Medica*. Lyon: Francisco Fradin, 1509.

VV. AA.: *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo,* Jacobo Sanz Hermida (ed.). Salamanca: Junta de Castilla y León, 2001.

VV. AA.: *Theatrum chemicum praecipuos selectorum auctorem tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquate, veritate, jure, praestantia et operationibus continens…* Estrasburgo: [s.i.], 1657-1661.

Wenckn, Gaspar: *Notae unguenti magnetici et eiusdem actionis*. Dillingen: [s.i.], 1626.

Wier, Iohann: «Irae Morbo, eiusdem curatione philosophica, medica et theologica, liber», en *Opera Omnia*. Ámsterdam: Petro Vanden Berge, 1660, fols. 773- 875.

—: «Medicarum observationum hactenus incognitarum. Libri II», en *Opera Omnia*. Ámsterdam: Petro Vanden Berge, 1660, fols. 883-1.002.

Wildenbergius, Hieronymus: *Totius philosophiae humanae in tres partes, nempe in rationalem, naturalem et moralem, digestio, earundemque partium luculentiss. descriptio: libris tribus primariis consummatam noticiam complectens*. Basilea: Oporin, 1571.

Wolffhart, Conrad [Lycosthenes]: *Prodigiorum ac ostentorum chronicon, quae praeter naturae ordinem, motum, et operationem, et in superioribus et his inferioribus mundi regionibus, ab exordio mundi usque ad haec nostra tempora, acciderunt*. Basilea: Henricum Petri, 1557.

—: *Wunderwerck*, Johann Heroldt (trad.). Basilea: [s.i.], 1557.

Zacchia, Paolo: *De'mali hipochondriaci libri tre*. Roma: Vitale Mascardi, 1644.

Zacuto, Abraham Samuel: *De praxi medica admiranda, libri tres, in quibus exempla monstrosa, rara, nova, mirabilia, circa abditas morborum causas, signa, eventus, atque curationes exhibita, diligentissime proponuntur*. Ámsterdam: [s.i.], 1634.

Ziegra, Constantinus, *praeses*: *De sympathia atque antipathia rerum naturalium, disputationem physicam*. Wittenberg: [s.i.], 1663.

4.2.2. *Filosofía oculta*

D'Abra de Raconis, C. F.: *Tertia pars philosophiae, seu physica*. París: [s.i.], 1622.

D'Acuto, Giacomo Affinati: *Il mondo al rovescio e sosopra*. Venecia: [s.i.], 1602.

—: *Le Monde renversé san-dessus edssous*, Gaspard Cornuère (trad.). París: [s.i.], 1610.

Agrippa, Enrique Cornelio: *De occulta philosophia libri tres*. Colonia: Joann Soter, 1533.

Albertini, Arnaldo: *De agnoscendis assertionibus Catholicis et haereticis tractatus*. Roma: [s.i.], 1572.

D'Albon, Claude: *De la Majesté royalle, institution et prééminence, et des faveurs divines particulières envers icelle. Ensemble de la Sacree Majesté Cesaree, et des moyens de créer les Empereurs romains, despuis le premier jusques à noz temps, et imposition des trois coronnes, institution des sept Electeurs, droit office et ordre d'iceux*. Lyon: [s.i.], 1575.

Aversa, Raphael: *Philosophia metaphysicam physicamque*. Roma: I. Mascardum, 1625-1627.

Bernardi Della Mirandola, Antonio de: *Disputationes*. Basilea: [s.i.], 1562.

Boethius, Anicius Manlius Severinus: *De consolatione philosophiae*, John Walton (trad.). Londres: [s.i.], 1927.

Boissardo, Jan Jacobo: *Theatrum vitae humanae*. Metz: Abraham Fabrio, 1596.

Bruno, Giordano: *De umbris idearum*. París: Aegidio Gorbino, 1582.

Burgersdicius, Franco: *Collegium physicum*. Leiden: [s.i.], 1632.

Castiglione, Baldassare: *The courtier*, Thomas Hoby (trad.). Londres: [s.i.], 1603.

Cardano, Gerolamo: *De Immortalitate Animarum*. Lyon: Seb. Gryphium, 1545.

Cicerón: *De divinationes*, W. A. Falconer (trad.). Londres: [s.i.], 1922.

Clarke, John: *Formulae oratorie*. Londres: [s.i.], 1632.

[Collegium Conimbricense]: *Commentarii… in octo libros physicorum*. Colonia y Fráncfort: [s.i.], 1609.

Combachius, Johannes: *Physicorum libri IV*. Marburgo: [s.i.], 1620.

Coppe, Abiezer: *A fiery flying roll, bound with A second fiery flying roule*. Londres: [s.i.], 1649.

[D'Espagnet, Jean]: *Enchiridion physicae restitutae. In quo verus naturae concentus exponitur… Tractatus alter inscriptus Arcanum hermeticae philosophiae opus: in quo occulta naturae et artis circa lapidis philosophorum nateriam et operandi modum… fiunt manifesta.* París: Widow of N. de Sercy, 1642.

Fauchet, Claude: *Origines des dignitez et magistrats de France*. París: A. Perier, 1606.

Fenner, Dudley: *The artes of logike and rethorike [sic.]… Together with example for the practise of the same for methode in the government of the familie, prescribed in the woorde of God*. Middleburg: [s.i.], 1584.

—: *A briefe treatise upon the firt table of the lawe*. Middleburg: [s.i.], 1588.

Ficino, Marsilio: *Tomo primo delle divine lettere*, Felice Figliucci (trad.). Venecia: Giovanni Giolito de Ferrari, 1546.

Fioravanti, Leonardo: *Compendio dei segreti razionali libri V*. Venecia: Giovambattista Sessa, 1581.

Fleming, Abraham: *The floure of the commaundements of God*, Andrew Chertsey (trad.). Londres: [s.i.], 1521.

—: *A monomachie of motives in the mind of man: or a battle betweene vertues and vices of contrarie qualitie*. Londres: [s.i.], 1582.

Forset, Edward: *A comparative discourse of the bodies natural and politique, wherein out of the principles of nature is set forth the true forme of a commonweale, with the dutie of subiects and the right of the soueraigne: together with many good points of politicall learning, mentioned in a briefe after the preface*. Londres: Iohn Bil, 1606.

Franck, Richard: *A philosophical treatise of the original and production of things*. Londres: [s.i.], 1687.

Fregius, Johannes Thomas: *Quaestiones physicae*. Basilea: [s.i.], 1579.

Gallicci, Giovanni Paolo: *Theatrum mundi et temporis*. Venecia: G. Batt. Somasco, 1588.

Graswinckel, Dirk: *De jure majestatis dissertatio*. La Haya: [s.i.], 1642.

Hart, Johann Gottlieb, *praeses* (Leonhardus Hilpertus, *respondens*): *Dissertatio physicohistorica quam de sctigiportio adspirante divina gracia*. Leipzig: [s.i.], 1680.

H[ealth], R[obert]: *Paradoxical assertions and philosophical problems*. Londres: [s.i.], 1659.

Keckermann, Bartholomaeus: *Systema physicum septem libris adornatum*. Hanau: [s.i.], 1612.

Khunrath, Heinrich: *Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Hannover: Guglielmo Antonio, 1609.

Kyper, Albert: *Institutiones physicae*. Leiden: [s.i.], 1645-1646.

Libavius, Andreas: *Liber sacerdotalis nuperimme ex libris sancte Romane ecclesie*. Venecia: [s.i.], 1537.

—: *Tractatus duo physici*. Fráncfort: [s.i.], 1594.

—: *Singularium pars prima. In qua de abstrusioribus, difficilioribusque nonnullis in philosophia, medicina, chymia, etc. quaestionibus… plurimis accurate disseritur*. Fráncfort: [s.i.], 1599-1601.

Paracelso, Teofrasto: «La filosofía oculta», en *Tres tratados esotéricos. 1589-1591*, Jesús F. Díaz Prieto (trad.). Madrid: Luis Carcamo, 1977, pp. 78-98.

Pérez de Moya, Juan: *Filosofía secreta donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios*. Alcalá de Henares: Juan Gracián, 1584.

Pomponazzi, Pietro: «De immortalitate anime», en *Opera varia*. Venecia: Sertus, 1565, fols. 41r-52v.

Reisch, Gregor: *Margarita philosophica*. Estrasburgo: J. Schottus, 1504.

Reuchlin, Joann: *De arte cabalistica*. Hagena: Thomas Anshelmus, 1517.

Ródriguez, Manuel: *Summa casuum conscientiae*, Baltazaris de Canizal (trad.). Douai: [s.i.], 1614.

Sagittarius, Thomas, *praeses* (various *respondantes*): *Exercitationas physicae*. Jena: [s.i.], 1614.

Sánchez, Francisco: «De divinatione par somnum, ad Aristotelem», en *Tractatus philosophici*. Róterdam: [s.i.], 1649, fols. 183-294.

Sanderson, Robert: *Physicae scientiae compendium*. Oxford: [s.i.], 1671.

Schwimmer, Johann Michael: *Ex physica secretiori curiositates*. Jena: [s.i.], 1672.

—: *Daliciae physicae, Das ist, Physicalische Ergetzlicskeiten*. Erfurt: [s.i.], 1701.

Sendivogius, Michael: *Novum lumen chymicum et naturae fonte et manuali experientiae depromptum et in duodecim tractatus divisum: cui accessit dialogus mercurii, alchymistae et naturae*. Colonia: Antonio Boetzerum, 1614.

Sirigatti, Francesco: *De ortu et occasu signorum libri II*. Nápoles: Johann Sultzbach, 1531.

Stierius, Joannes: *Praecepta physicae tabulis inclusa*. Jena: Birckner, 1662.

Trithemio, Joann: *Stenographia. Hoc est: ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*. Fráncfort: Mattias Becker, 1606.

VALLESIUS, Franciscus: *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia*. Lyon: [s.i.], 1595.
VOIGT, Gottfried: *Cuniositates physicae*. Güstrow: [s.i.], 1668.
—: *Deliciae plzysicae*. Rostock: [s.i.], 1671.
—: *M. Gottfried Voigts neu vermehrter Physicalischer Zeitvertreiber, darinne Drey-Hundert Auserlesene Lustige, Anmutiige Fragen, aus dem Buch der Natur beantwortet… werden*. Leipzig: [s.i.], 1694.
VV. AA.: *Tractatus aureus de lapide philosophico: ab adhuc vivente, minus tamen nominato philosopho, in gratiam, emolumentum atque informationem filiorum doctrinae conscriptus*. Fráncfort: [s.i.], 1677.
WENDELIN, Marcus Friedrich: *Contemplationum physicarum*. Cambridge: [s.i.], 1648.

4.2.3. *Magia adivinatoria*

ACHILLINO BONONIENSE, Alexandro: «Quaestio de subiecto Physionomiae et Chiromantiae», en *Opera omnia*. Venecia: Hieronimo Scoto, 1568, fols. 256-265.
ARLES Y ANDROSILLA, Martín de: *Tractatus de superstitionibus, contra maleficia seu sortilegia quae hodie vigent in orbe terrarum in lucem nuperrime ed.* Roma: Luchinus, 1559.
BARRIENTOS, fray Lope de: *Trattato sulla divinazione e sui diversi tipi d'arte magica*, Fernando Martínez de Carmero (ed.). Turín: Edizione dell'Orse, 1999.
BELLIERE, M. C. de la: *La physionomie raisonnée ou secret curieux pour connoître les inclinations de châcun par les regles naturales*. Lyon: Mathieu Liberal, 1681.
BELLEFOREST, François de: *Discours des presages et miracles advenuz en la personne du roy et parmy la France, dès le commencement de son ergne*. Lyon: [s.i.], 1568.
BOISSARDO, Jan Jacobo: *De divinatione et magicis praestigiis, quarum veritas ac vanitas solide exponitur per descriptionem Deorum fatidicorum qui olim responsa dederunt*. Oppenheim: Hieronymo Gallero, 1601.

Bulengero, Julio Caesar: «De oraculis, et vatibus», en *Opusculorum sistema*. Lyon: Antonio Pillehotte, 1621, t. 1, fols. 261-436.

Cardano, Gerolamo: *Somniorum. Synesiorum omnis generis insomnia explicantes*. Basilea: Sebastian Henricpetro, 1585.

—: *La metoposcopie*. París: Thomas Iolly, 1658.

Castellione, Sebastiano: *Sibyllinorum oraculorum libri VIII*. Basilea: Joann Oporinus, 1555.

Citolini da Serraule, Alessandro: *La tipocosmia, nella quale si deseriue quanto sia necessario, il sapere. Item. del mondo celeste; et de i misti, pietre gemme, piante, herbe, arbori, et del huomo. Item, dela ragione, et Theologia, e delle Mathematiche. Ultimo dell'attioni dell'huomo, et arti humane*. Venecia: Vicenzo Valgrisio, 1561.

Codès, Barthélemy: *Physiognomonia*. Estrasburgo: [s.i.], 1533.

Cortés, Jerónimo: *Libro de physionomia y varios secretos de naturaleza.* Madrid: Pedro Madrigal, 1589.

Dale, Antonius van: *The history of oracles*, Bernard Le Bovier de Fontenelle (trad.). Londres: [s.i.], 1688.

Della Porta, Giovan Battista: *Della fisonomia dell'hvomo libri sei*. Nápoles: Giacomo Carlino y Constantino Vitale, 1610.

—: *La fisonomia dell'huomo et la celeste*. Venecia: Nicolo Pezzana, 1668.

—: *Chirofisonomia*. Nápoles: Antonio Bulisori, 1677.

Erasto, Thomas: *De astrologia divinatrice epistolae*. Basilea: Pedro Pernam, 1580.

Fachineus, Andreas, *praeses* (Johann Christoph Fickler, *respondens*): *Disputatio juridical, de maleficis et sagis, ut vocant, in these aliquot coniecta*. Ingolstadt: [s.i.], 1592.

Goglenio, Rodolpho: *Memorabilia experimenta, et observationes chiromanticae, cum speciali iudicio, hactenus anemine visae*. Hamburgo: Ioann Haumanni, 1651.

—: *Physiognomica et chiromantica specialia*. Hamburgo: Ioann Haumanni, 1652.

Gremond, Jacques: *La Prophetie de S. Jehan l'evangeliste aujonrd'hui accomplie par les faux prophetes*. París: [s.i.], 1567.

Gutiérrez, Juan Lazaro: *Opusculum de fascino*. Lyon: [s.i.], 1653.

Hagecius, Thaddaeus: *Aphorismorum metoposcopicorum libellus unus*. Fráncfort: Herederos de Andreas Wechel, 1584.

Hemmingsen, Niels: *Catechismi quaestiones concinnatae*. Wittenberg: [s.i.], 1564.

—: *Admonitio de superstitionibus magicis vitandis*. Copenhage: [s.i.], 1575.

Herpius, Henricus: *Incipit speculum aureum decem preceptorum Dei*. Basilea: [s.i.], 1496.

Horozco, Juan de: *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588.

Hughes, John [pseud. Hugh Owen]: *Allwedd neu Agoriad Paradwys i'r Cymry (The key or opening of paradise for the Welsh people)*. Lige: [s.i.], 1670.

Indagine, Joan: *Introductiones apotelesmaticae in physiognomiam, complexiones hominum, astrologiam naturalem, naturas planetarum cum peri axiomatibus de faciebus signorum et canonibus de aegritudinibus hominum: omnia nusquam fere eiusmodi tracta compendio*. Estrasburgo: Herederos de Lazarizetzneri, 1630.

Ingegneri, Giovanni: *Fisionomia naturale nella qvale con ragioni tolte dalla fisionomia, dalla medicina, e dall'anatomia, si dimostra, come dalle parti del corpo humano, per la sua naturale complessione, si possa agevolmente conietturare, quali sieno l'inclinationi, e gli affetti dell'animo altrui*. Nápoles: Gio. Domenico Roncagliolo, 1612.

Lescot, Michel: *Physionomie*. París: Vincent Sertenas, 1540.

Mairhofer, Matthias (*proponens*): *Michael Mayer and Philippus Baumgartnerus, respondentes, Deprincipiis discernendi philosophiam veram reconditioremque a magia infami ac superstitiosa disputatio philosophica*. Ingolstadt: [s.i.], 1581.

Paracelso, Teofrasto: «Las profecías o pronósticos de Paracelso», en *Tres tratados esotéricos. 1589-1591*, Jesús F. Díaz Prieto (trad.). Madrid: Luis Cárcamo, 1977, pp. 33-77.

Peucero, Gaspar: *Commentarius, de praecipuis divinationum generibus, in quo a prophetiis, authoritate divina traditis, et a physica coniecturis,*

discernuntur artes et imposturae diabolicae, atque observationes natae ex superstitione, et cum hac coniunctae: et mostrantur fontes aecausae physcarum praedictionum: diabolicae vero ac superstitiosae confutatae damnantur, ea serie, quam tabella profixa ostendit. Fráncfort: Claudio Marnio, 1607.

POMPONAZZI, Pietro: *Libri Quinque De Fato, De Libero Arbitrio et De Praedestinatione*. Basilea: Gulielmi Grataroli, 1567.

ROCCA, Bartolomeo della: *Chiromantiae ac physionomiae anastasis*. Bolonia: Giovanni Antonio Platonide, 1504.

SAVONAROLA, Gerolamo: *Tractato contra gli astrologi*. Florencia: Bartolomeo de'Libri, 1497.

SIRENIO BRIXIANO, Julio: *De Fato Libri Novem*. Venecia: Iordano Zileti, 1565.

THIERS, Jean Baptiste: *Traité des superstitions*. Aviñón: [s.i.], 1777.

TIBAULT, Jean: *La Physionomie des Songes et Visions fantastiques des persones*. Lyon: [s.i.], 1530.

TORRELLA, Jerónimo: *De imaginibus astrologicis*. Valencia: Alfonso de Orta, *circa* 1497-1500.

VAIRO, Leonardo: *Les Trois Livres des charmes, sorcelages et enchantemens*, Julian Baudon (trad.). París: [s.i.], 1583.

—: *De fascino*. Venecia: [s.i.], 1589.

VALLE DE MOURA, Manuel: *De incantationibus seu ensalmis*. Évora: Laurentii Crasbeeck, 1620.

VILLANOVA, Arnaldo de: «De pronosticatione visionum que fiunt in somnis», en *Opera Medica*. Lyon: Francisco Fradin, 1509, fols. 290-293.

4.2.4. *Magia amatoria*

ARIENTI, Agostini: *Le cavallerie della città di Ferrara. Che contengono il Castello di Gorgoferusa. Il Monte di Feronia. Et il Tempio d'Amore*. Ferrara: [Francesco Rossi], 1566.

BRUNO, Giordano: «De Vinculis», en *Opera*. Stuttgart-Bad Cannastatt: Friedrich Froman, 1961-1962.

—: *Los heroicos furores*, M.ª Rosario González Prada (trad.). Madrid: Tecnos, 1985.

Calcagnino, Celio: «Amatoriae magiae compendium», en *Catalogum operum post praesationem invenies, et in calce Elenchum*. Basilea: Hieronimo Benio y Nicolas Episcopio, 1544, fols. 497-503.
—: «De mutuo amore», en *Catalogum operum post praesationem invenies, et in calce Elenchum*. Basilea: Hieronimo Benio y Nicolas Episcopio, 1544, fols. 436-442.
—: «Quod stoici dicunt magis fabulosa quam poetae, ad imitatione Plutarchi», en *Catalogum operum post praesationem invenies, et in calce Elenchum*. Basilea: Hieronimo Benio y Nicolas Episcopio, 1544, fols. 476-479.
Cattani da Diaceto, M. Francesco: *I tre libri d'amore*. Vinegia: Gabriel Giolito de'Ferrari, 1561.
Cheke, John: «The hurt of sedicion (1549)», en *Holinshed's Chronicles*, H. Ellis (ed.). Londres: [s.i.], 1807-1808, t. 3, pp. 987-1.011.
Equicola, Mario: *Libro di Natura d'Amore*. Vinegia: [s.i.], 1526.
Ferrand, Jazques: *Melancolía erótica o enfermedad de amor, 1623*, Julio Mateo Ballorca (trad.). Valladolid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1996.
Ficino, Marsilio: *De amore. Comentario a* El Banquete *de Platón,* Rocío de Villa Ardura (trad.). Madrid: Tecnos, 1989.
Hebreo, León: *Diálogos de amor,* Carlos Mazo del Castillo (trad.). Barcelona: PPU, 1993.

4.3. DEMONOLOGÍA

Ady, Thomas: *A briefe narration of the possession of William Sommers: and of some proceedings against Iohn Dorrell*. Ámsterdam: Secret Press, 1598.
—: *The doctrine of devils, proved to be the grand apostacy of these later times. An essay tending to rectifie those undue notions and apprehensions men have about dæmons and evil spirits*. Londres: [s.i.], 1676.
Alber, Matthaeus y Bidemabach, Wilhelm: *Ein Summa etlicher predigen vom Hagel und Unholden*. Tubinga: Hock, 1562.
Aldrovandi, Ulisse: *Monstrorum historia cum parapolipomenis historiae omnium animalium*. Bolonia: Bartholomaeus Ambrosinus, 1642.

Ananias, Juan Lorenzo: *De natura daemonum*. Nápoles: Ioan Baptista Cappello, 1582.

Barckley, Richard: *The felicities of man*. Londres: [s.i.], 1598.

Baxter, Richard: *The certainty of the worlds of spirits and, consequently, of the immortality of souls: of the malice and misery of the devils and the damned: and of the blessedness of the justified, fully evinced by the unquestionable histories of apparitions, operations, witchcrafts, voices &c. Written, as an addition to many other treatises for the conviction of Sadduces and infidels*. Londres: T. Parkhurst y J. Salisbury, 1691.

Beauvois de Chauvincourt, Sieur de: *Discours de la lycantropie ou de la transmutation des hommes en loups*. París: [s.i.], 1599.

Bekker, Balthasar: *Le Monde enchanté; ou, Examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvor, leur administration, et leurs opérations. Et touchant les éfets que les hommes sont capables de produire par leur Communications et leur vertu, divisé en quatre parties*. Ámsterdam: [s.i.], 1694.

—: *The World bewitch'd; or, an examination of the common opinions concerning spirits: their nature, power, administration, and operations. As also, the effects men are able to produce by their Communications*. Londres: [s.i.], 1695.

Bérulle, Pierre de: *Traité des énergumènes*. París: [s.i.], 1599.

Beza, Theodore: *Exposition sur l'Apocalypse de sainct Jean: extraite de plusieurs docteurs tant anciens que modernes*. [S.l.]: [s.i.], 1557.

—: *A booke of Christian questions and answers: wherin are set forth the cheef poynts of Christian religion in manner of an abridgement: a work right necessary and profitable for al such as shal haue to deale with the quarelinges of the wrangling aduersaries of Gods trueth*, Arthur Golding (trad.). Londres: Abraham Veale, 1572.

—: *Job expounded*. Cambridge: Iohn Leggatt, [1589?].

Binsfeld, Pedro: *De tentationibus, et earum remediis tractatus*. Aviñón: Jacobo Favre, 1614.

Blasco Lanuza, fray Francisco de: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios.* Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652.

BODIN, Jean: *De magorum daemonomania libri IV*. Basilea: [s.i.], 1581.

—: *Le flevau des demons et sorciers, par I. B. Angevin, Nyorti*. [S.l.]: David du Terroir, 1616.

BOISSARD, Jean Jacques: *Tractatus posthumus… de divinatione et magicis praestigiis*. Oppenheim: [s.i.], [1616?].

BOUISTAU, Pedro; TESSERANT, Claudio y BELEFOREST, Francisco: *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos svcesos acaescidos en el mundo*, Andrea Rescioni (trad.). Medina del Campo: Francisco del Canto, 1586.

BRADSHAW, William: *A plaine and phity exposition of the second epistle to the Thessalonians*. Londres: [s.i.], 1620.

[BROMHALL, Thomas]: *A treatise of specters, or, An history of apparitions, oracles, prophecies, and predictions: with dreams, visions and revelations and the cunning delusions of the devil to strengthen the idolatry of the Gentiles and the worshiping of saints departed: with the doctrine of purgatory: a work very seasonable for discovering the impostures and religious cheats of these times*. Londres: John Streate, 1658.

BUGGEN, Laurentius, *praeses* (Samuel Porath, *respondens*): *Disputatio physica qua magiam daemoniacem ceu illicitam, et naturalem ceu licitam*. Wittenberg: [s.i.], 1667.

BULENGERO, Julio Caesar: «De prodigiis», en *Opusculorum sistema*. Lyon: Antonio Pillehotte, 1621, vol. 1, fols. 372-417.

CAESALPINO, Andrés: *Daemonum investigatio peripatetica*. Florencia: Giunti, 1580.

CAMFIELD, Benjamin: *A theological discourse of angel, and their ministries*. Londres: [s.i.], 1678.

CANTERBURY, Anselmo: *Tratado sobre la caída del demonio, circa 1085-1090*, Felipe Castañeda (ed.). Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.

CALMET, Agostino: *Dissertazioni sopra le apparizioni de' spiriti e sopra i vampiri, oi redivivi d'Ungheria, di Moravia, ec.* Venecia: Simone Occhi, 1745.

Castaldi, Giovanni Tommaso: *De potestate angelica sive de potential motrice, ac mirandis operibus angelorum atque d[ae]monumm dissertation*. Roma: 1650-1652, 3 t.

Cigogna, Strozzio: *Del palagio degl'incanti et delle gran meraviglie de gli spiriti, et di tutta la natura loro*. Vicenza: Roberto Meglietti, 1605.

Clodio, Johannes, *praese* (Johannes Christophorus Rudingerus, *respondens*): *De spiritibus familiaribus vulgo sic dictis*. Wittenberg: [s.i.], 1678.

Crespet, Pedro: *Deux livres de la haine de Satan et malins esprits contre l'homme*. París: [s.i.], 1590.

Daillon, Jacques de: *Daimonologia; or, a treatise of spirits*. Londres: [s.i.], 1723.

D'Anania, Giovanni Lorenzo: *De natura daemonum*. Venecia: [s.i.], 1581.

Da Prierio, Silvestro [Mazzolini]: *De strigimagarum, daemonumque mirandis*. Roma: [s.i.], 1575.

—: *Summae Sylvestrinae quae summa summarum merito nuncupatur*. Amberes: Zopino, 1581.

Darell, John: *A true narration of the strange and grievous vexation by the devil of 7 persons in Lancashire, and William Somers of Nottingham, n.p., 1600, in John Somers, A colletion of Scarce and Valuable Tracts*, Walter Scott (ed.). Londres: [s.i.], 1809-1815, t. 3, pp. 160-259.

—: *An apologie, or defence of the possession of William Sommers*. [S.l.]: [s.i.], [s.a.].

Darrell, John: *A True Narration of the strange and grevous Vexation by the Devil, of seven persons in Lancashire, and William Somers of Nottingham. Wherein the Doctrine of Possession and Dispossession of Demoniakes Out of the word of God is particularly applyed unto Somers, and the rest of the persons controurted: together with the use we are to make of these workes of God*. Londres: English Secret Press, 1600.

Deacon, John y Walker, John: *Dialogicall Discourses of Spirits and Divels. Declaring their proper essence, natures, and dispositions: with other the appendantes, peculiarly appertaining to those speciall points. Verie conducent, and pertinent to the timely procuring of some Chris-*

tian conformitie in iudgement: for the peaceable compounding of the late sprong controuersies concerning all such intricate and difficult doubts. Londres: Geor. Bishop, 1601.

Decimator, Heinrich: *Gewissens Teuffel. Das ist: Einfeltiger und Gründlicher Bericht von dem aller erschrecklichsten, Gewlichsten, und grossen Teuffel, des Gewissens Teuffel*. Magdeburgo: [s.i.], 1604.

Della Torre, Raffaele: «Tractatus de potestate ecclesiae coercendi daemones (1611-12)/ Tractatus de potestate daemonum de magorum ad effectus mirabiles et prodigiosos», en *Diversi tractatus*. Colonia: [s.i.], 1629, pp. 1-236.

Dorsch, Johann Georg, *praeses* (Daniel Springinsgut, *respondens*): *Dissertatio de horrenda et miserabili Satanae obsessione, eiusdemqueex obsessis expulsione*. Wittemberg: [s.i.], 1672.

Dupont, René: *La Philosophie des esprits, divisee en cinq livres… le cinquième, de l'estre des demons. Et de leur malice*, Mathieu LeHeurt (ed.). Ruan: [s.i.], 1628.

Du Triez, Robert: *Livre des ruses, finesses et impostures des esprits malins*. Cambrai: [s.i.], 1563.

Edwards, Charles: *Hanes y Ffydd Ddiffuant (History of Unfeigned Faith) 1677*. Cardiff: G. J. Williams, 1936.

Elich, Philippo-Lvdwigi: *Daemonomagia*. Fráncfort: Conrado Nebenii, 1607.

Fabricius, Wolfgang Ambrose, *respondens* (Johann Rudolf Saltzmann, *praeses*): *Disputationis de lycanthropia*. Estrasburgo: [s.i.], 1649.

Fairfax, Edward: *Daemonologia: A discurse on witchcraft as it was acted in the family of Mr. Edward Fairfax, of Fuyston, in the country of York, in the year 1621*. Harrogate: [s.i.], 1882.

Foertsch, Michael: *De pactis hominum cum diabolo*, *circa abditos in terra thesauros effodiendos et acquirendos.* Jena: Werther, 1716.

Forner, Friedrich: *Panoplia armaturae Dei, adversus omnem superstitionum, divinationum, excantationum, daemonolatriam, et universas magorum, veneficorum et sagarum, et ipsiusmet Sathanae insidias, praestigias et infestationes*. Ingolstadt: [s.i.], 1625.

Gersono, Ioannus de: «Tractatus per utilis de probatione Spirituum», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassaeo, 1588, t. 2, fols. 336-351.

Gilio, Giovanni Andrea: *Trattato de la emulazione, che il demonio ha fatta a Dio, ne l'adoratione ne 'sacrificii, et ne le alt re cose appartenentralla divinita*. Venecia: [s.i.], 1563.

G[ilpin], R[ichard]: *Daemonologia sacra: or, a treatise of Satan's temptations*. Londres: R. Randel y P. Maplisden, 1677.

Gramont, Scipion de: *Relation du grand ballet du roy, dancé en la salle du Louvre le 12. fevrier. 16l9 sur l'adventure de Tancrede en la forest enchantee*. París: [s.i.], 1619.

Grosius, Heningus: *Magica de spectris et apparitionibus spiritum. De Vaticiniis, divinationibus, etc*. Lyon: Francisco Hackio, 1656.

Gutiérrez de Tormes, Álvaro: *El sumario de las maravillosas y espantables cosas que en el mundo han acontecido*, ed. facsímil. Madrid: Valencia, 1952.

Hall, Joseph: *Cases of conscience praccically resolved*. Londres: [s.i.], 1654.

Hallywell, Henry: *Melampronoea: or, A discourse of the polity and kingdom of Darkness: together with a solution of the chiefest objections brought against the being of witches*. Londres: Walter Kettilby, 1681.

Hédelin, François [Abbé d'Aubignac]: *Des satyres brutes, monstres et demons. De leur nature et adoration*. París: [s.i.], 1627.

[Heilbronner, Jacob]: *Daemonomania Pistoriana*. Brunswick: [s.i.], 1601.

Henckel, Elias Heinrich von: *Ordo et methodus cognoscendi et curandi energumenos seu a stygio cacodaemone obsessos*. Fráncfort/Leipzig: [s.i.], 1689.

Hippolytus: *Histoire merveillense advenue au pais de Canx, en la ville de Dieppe, d'une femme, laqnelle estant tourmentée et possedée du Dyable par un long temps, et comme elle a reconvert santé et ledict Diable chassé de son corps*. París: [s.i.], [s.a.].

—: *The history of the devils of Londun*, E. Goldsmid (trad.). Edimburgo: [s.i.], 1878.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Richard Tuck (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hocker, Jonocus: *Der teufel selbs das ist Warhafftiger… bericht von den Tenfeln, Was sic sein, Woher sic gekommen, Und mas sic teglich wircken, in Theatrum diabolorum*. Fráncfort: [s.i.], 1569.

Homes, Nathaniel: *Daemonologie and theologie. The first, the malady, demonstrating the diabolicall arts, and devillish hearts of men. The second, the remedy: demonstrating, God a rich supply of all good.* Londres: Tho. Roycroft, 1650.

—: *A sermon preached afore Thomas Andrews Lord Maior, and the aldermen, sheriffs, etc. of the honorable corporation ofthe citie of London*. Londres: [s.i.], 1650.

—: *Plain dealing, or the cause and cure of the present evils of the times*. Londres: [s.i.], 1652.

James VI of Scotland and I of England: *Daemonologie, in Forme of a Dialogue*. Edimburgo: Robert Walde-Graue, 1597.

[Jolly, Thomas]: *The Surey demoniack; or, an account of Satans strange and dreadful actings, in and about the body of Richard Dugdale of Surey*. Londres: [s.i.], 1697.

Jordanaeus, Johann: *Disputatio brevis et categorica de proba stigmatica utrum scilicet ea licita sit, necne*. Colonia: [s.i.], *circa* 1630.

Khueller, Sebastian: *Kurtze unnd warhafftige Historia, von einer Junckfrawen, welche mit etlich und dreissig bosen Geistern leibhafftig besessen… worden*. Múnich: Berg, 1574.

L'Ancre, Pierre de: *Tableau de l'inconstance des mavvais anges et demons, ou il est amplement traicte des sorciers et de la sorcelerie*. París: Ieau Berjon, 1612.

Lavater, Ludovico: *Spectris, lemuribus, variisque praesagitionibus, tractatus vere aureus*. Leiden: Henrico Verbiest, 1659.

Leloyer, Pedro: *Discours des spectres ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, demons, et ames se monstrant visibles aux hommes*. París: Nicolas Boun, 1608.

Levett, John: *The Life and death of Lewis Gaufredy: a priest of the church of the Accoules in Marseilles in France*. Londres: [s.i.], 1612.

LICETUS, Fortunius: *De monstrorum causis, natura, et differentiis*. Padua: [s.i.], 1616.

LODGE, Thomas: *The Diuel Coniured*. Londres: Adam Islip for William Mats, 1596.

LYCOSTHENES, Cordanus: *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*. Basilea: Henrico Petro, 1562.

MAGNO, Alberto: *De mineralibus, et rebus metalicis libri quinque*. Colonia: Ioan Birkmano, 1569.

MAGNO, Gregorio: *Storie di Santi e di Diavoli*, Salvatore Pricoco y Manlio Simonetti (eds.). Milán: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2006, 2 t.

MALDONADO, Juan: *Traicté des anges et démons*, La Borie (trad.). París: F. Huby, 1605.

MARCHANT, François: *La Science royale*. Saumur: [s.i.], 1625.

MARCONVILLE, Jean de: *La Maniere de bien policer la republique chrestienne*. París: [s.i.], 1562.

—: *Recueil mémorable d'aucuns cas merveilleux advenuz de noz ans, et d'aucunes choses estranges et monstrueüses advenües es siecles passez*. París: [s.i.], 1564.

MARSILIIS, Hippolytus de: *Practica causarum criminalium*. Lyon: [s.i.], 1542.

MARTYR, Petrus [Vermigli]: «Sommaire des trois questions proposees et resolues par M. Pierre Martyr», en *Ludwig Lavater, Trois Livres des apparitions*. [Ginebra]: [s.i.], 1571, fols. 234-304.

MASSÉ, Pierre: *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, necromanciens, chiromanciens et autres qui par telle invocation diabolique, ars magiques et superstitions abusent le peuple*. París: [s.i.], 1579.

MENGERING, Arnold: *Perversa ultimi seculi militia, oder Kriegs-Belial, der Soldaten- Teuffel, nach Gottes Wort und gemeinem Lauff der letzten Zeit beschrieben*. Altenburg in Meissen: [s.i.], 1638.

MENGO, Hieronymo: *Eversio daemonum e corporibus oppressis, cum diuorum, tum aliorum auctorum potentissimos, et efficaces in malignos*

spiritus propulsandos, et maleficia ab energumenis pellenda, contines exorcismos. Ab innumeris mendis, quibus tam temporum iniuriae, quam hominum incuria scatebant, expurgatos, variisque documentis, ac rubricis, cum suis benedictionibus exornatos. Bolonia: Ioan Rossi, 1638.

Michaelis, Johann, *praeses* (Antonius Marquart, *respondens*): *Morbos ab incantatione et veneficiis oriundos*. Leipzig: [s.i.], 1650.

Montagne, Henri de [Henricus A Monteacuto]: *Daemonis mimica, in magiae progressu*. París: Claudium Rigaud, 1612.

More, George: *A True Discourse concerning the certaine possession and dispossession of 7 persons in one familie in Lancashire, which also may serve as part of an Answere to a fayned and false Discoverie which speaketh very much evill, as well of this, as of the rest of those great and mightie workes of God which be of the like excellent nature*. Middelburg: R. Schilders, 1600.

Musäus, Simon: *Nützlicher Unterricht*. Erscheinungsjahr: Erfurt, 1557.

—: *Melancholischer Teufel, Nuetzlicher bericht und heilsamer Rath, Gegruendet aus Gottes wort, mie man alle Melancholische, Teuflische gedancken, von sich treiben sol, Insonderheit allen Schwermuetigen hertzen zum sonderlichen Trost gestellet*. Neudamm: Christoph Rung, 1572.

Navarro, Gaspar: *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Blusón, 1631.

Naxara, fray Joseph de: *Espejo mýstico en que el hombre interior se mira… para los conocimientos de Dios y el exercicio de las virtudes*. Madrid: Lucas Antonio de Bedmar, 1672.

Nifo, Agustin: *De intellectu libri sex, eiusdem de demonibus libri tres*. Modoetiensis: Octaniari Scot, 1527.

Nynauld, Jean de: *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*. París: [s.i.], 1615.

OSUNA, Francesco de: *Flagellum diaboli; oder, Dess Teufeis Gaissl. Darinn… gehandlet wirt: Von der Macht und Gewalt dess bósen Feindts. Von den Effecten und Wirckungen der Zauberer, Unholdter, und Hexenmaister*, Egidius Albertinus (trad.). Múnich: [s.i.], [s.a.].

PARADIN, Guillarme: *Le Blason des danses*. Beaujeu: [s.i.], 1556.

PARÉ, Ambroise: «De monstris et prodigiis», en *Opera*. París: Jacobus Du-Puys, 1582, fols. 731-797.

PERRAULT, Françoise: *Demonologie, ou, Traitte des demons et sorciers: de leur puissance & inpuissance*. Ginebra: Pierre Aubert, 1656.

PEUCER, Kaspar: *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*. Wittenberg: [s.i.], 1553.

—: *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*. Fráncfort: [s.i.], 1593.

PICTORIUS, Georg: *Pantopolion, continens… Isagoge… quibus accedit… de speciebus magiae ceremonialis, quam goetiam vocant, epitome, et an sagae… cremari debeant resolutio*. Basilea: [s.i.], 1563.

—: *Physicarum quaestionum centuriae tres*. Basilea: [s.i.], 1568.

—: *Opera nova, in quibus rnirfica, iocos sales que, poetica, historica et medica… complectitur*. Basilea: [s.i.], [1569].

—: *Isagoge: An introductory discourse of the nature of such spirits as are exercised in the sublunaiy bounds, trans. Robert Turner, in Henry Cornelius Agrippa, his fourth book of occult philosophy*, Robert Turner (trad.). Londres: [s.i.], 1655, fols. 109-153.

PONS, Vincent: *De potentia et scientia daemonum quaestio theologica*: *an diabolus pater mendacii semper loquatur mendacium? An ipsius verbis fides adhibenda sit?*. Aix-en-Provence: J. Courraud y P. Coignatum, 1612.

PRIEUR, Claude: *Dialogue de la lycanthropie, ou transformation d'hommes en loups, vulgairement dits loups-garous, et si telle se peut faire*. Lovaina: [s.i.], 1596.

—: *Processus juridicus contra sagas et veneficos. Das ist, Ein Rechtlicher Processgegen die Unhoiden und Zauberische Personen*. Colonia: [s.i.], 1629.

RAYNAUD, Théophile: *Recit veritable de 1'effet d'un malheureux sort magique nouvellement arrivé sur cinq habitans et deux damoiselles de la ville de Chasteaudun*. París: [s.i.], 1637.

—: *De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco*. Lyon: Gratianopoli, 1654.

—: *Recueil de piéces sun les possessions des religieuses de Louviens*. Ruan: [s.i.], 1879.

RÉMY, Nicolas: *Rheynmannus, Adrianus, Ein chnistlich und nothmendig Gesprach, von den bosen abtrünnigen Engeln, oder unsaubenn Geistern, die man Teuffel nennet*, en *Theatrum de veneficis*. Fráncfort: Nicolaus Bassaeus, 1586, fols. 97-114.

—: «Remonstrance faicte a l'ouventure des plaidoinies du Duché de Lorraine, l'an 1597», en *Hanangues et actions publiques des plus ranes esprits de nostre temps*. París: [s.i.], 1609, fols. 663-714.

—: *Demonolatry*, E. A. Ashwin (trad.). Londres: J. Rodker, 1930.

RINNEBERG, Joann Andrea: *Exercitatio Theologica de Pactis Hominum cum Diabolo circa abditos in terra thesauros effodiendos et acquirendos, ad casum illum tragicum, qui anno priori exevnte in vigiliis festi nativitatis christi in agro ienensi contigit…* Jena: Wertherum, 1616.

RUSCA, Antonius: *De inferno, et statu daemonum ante mundi exilium, libri quinque: In quibus Tartarea cavitas, parata ibi cruciamentorum genera, ethnicorum etiam de his opiniones, daemonumque conditio, usque ad magnum judicii diem… describuntur*. Milán: Ambrosiani typog., 1621.

SCHERZER, Johann Adam, *praeses* (Christian Trautmann, *respondens*): *Daemonologia siva duae disputationas theologicae da malis angelis*. Leipzig: [s.i.], 1672.

SEILER, Tobias: *Daemonomania: Uberaus schrecklicke Historia, von einem besessenen zweiffjahrigen jungfralein zu Lewenberg in Schlesien in diesem 1605 jahr*. Wittenberg: [s.i.], 1605.

SERCLIER, Jude: *L'Antidemon historial, où les sacrileges, iarcins, ruses, et fraudes du Prince des tenebres, pour usurper la divinité, sont amplement traictez*. Lyon: [s.i.], 1609.

Sinistrari, Ludovico Maria: *Demonialità ossia possibilità, modo e varietà dell'unione carnale dell'uomo col demonio. 1699*. Palermo: Sellerio editore, 1986.

Stampa, Pietro Antonio: *Fuga Satanae. Exorcismus ex sacrarum litterarum fontibus, pioque sacros, ecclesia instituto exhaustus*. Lyon: [s.i.], 1619.

Stengel, Georg, *praeses* (Nicolaus Diem, *proponens*): *Castigatio philosophica, malarum quarundam artium, partim antiquarum, partim recentium, pro solemni disputatione*. Dillingen: [s.i.], 1617.

—: *Paraenesis de ruina Luciferi, ceterorumque angelorum*. Ingolstadt: [s.i.], 1630.

—: *De monstris et monstrosis*. Ingolstadt: [s.i.], 1647.

Taillepied, Noël: *A Treatise of Ghosts, 1588*, M. Summers (trad.). Londres: Fortune Press, 1933.

Thyraeo, Petro: *Loca infesta, hoc est, de infestis, ob molestantes daemoniorum et defunctorum hominum spiritus, locis, liber unus*. Lyon: Joannes Pillehotte, 1599.

Tooker, William: *Charisma: sive donum sanationis*. Londres: Johannes Windet, 1597.

Torreblanca Villalpando, Francisco: *Epitomes Delictorum in quibus aperta, vel occulta invocatio daemonis intervenit*. Sevilla: Ildeso Rodríguez Gamarra y Francisco de Lira, 1618.

Valderrama, Pedro de: *Histoire generale du monde, et de la nature… Divisez en trois livres. Le troisies[me] des grades diverses des demons… de leur science appellée magie… des diverses parties di [sic] la magie, et plusieurs autres illusions diaboliques*, Sicur de La Riehardiére (trad.). París: [s.i.], 1619.

Vairo, Leonardo: *De Fascino Libri Tres*. París: Nicolas Chesneav, 1583.

Verino Secondo, Francesco: *Discorso intorno ai dimonii volgarmente chiamati spiriti*, Pietro Gambarelli (trad.). Florencia: Bartolomeo Sermartelli, 1576.

Vineti, Johannes [Vivetus]: *Tractatus contra demonum invocatores*. [Colonia]: [s.i.], [*circa* 1487].

Waitzenegger, Ferd, *praeses* (J. Neydecker, *proponens*): *Disputatjo iuridica de maleficis et processu adversus eos instituendo*. Ingolstadt: [s.i.], 1629.

Weinrich, Martin: *De ortu monstrorum commentarius*. [Leipzig]: Osthusius, 1595.

Wessel Rumpeaus, Justus: *Utrum detur aliqua diaboli in hoc mundo operatio?* Gryphiswaldiae: Adolphus, 1711.

Whiston, William: *An account of the daemoniacks, and of the power of casting out daemons, both in the New Testament, and in the four first centuries*. Londres: John Whiston, 1737.

Wier, Johann: *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*. Ámsterdam: Petro Vanden Berge, 1660.

4.3.1. *Anticristo*

Abbot, Robert: *Antichristi demonstratio, contra fabulas pontificias et ineptam Roberti Bellarmini de Antichristo disputationem*. Londres: Robertus Barkerus, 1603.

Acosta, José de: *De Christo revelato… simulque de temporibus novissimis*. Lyon: [s.i.], 1592.

Campanella, Tommaso: *De Antichristo*, R. Amerio (trad.). Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1965.

Caron, Claude: *L'Antéchrist démasqué*. Tournon: [s.i.], 1589.

Coccius, Jodocus: *Thesaurus Catholicus, in quo controversiae fidei… explicantur*. Colonia: Laurentius Trivius, 1600-1601.

Combis, Johannes de: *Compendium totius theologicae veritatis*. Lyon: Rovillius, 1602.

Désiré, Artus: *Le Miroir des francs Taulpins, autrement dits Antichristiens*. París: [s.i.], 1546.

—: *Les Grands Jours du parlament de Dieu… ou tous chrestiens sont adjournez à comparaistre en personne pour responder sur les grands blasphemes, tromperies et deceptions du regne qui sont les terribles et merveilleux signes d l'Antechrist*. Ruan: [s.i.], 1551.

—: *Instruction chrestienne contre les execrables blasphemes et blasphemateurs du nom de Dieun et autres pechez qui regnent à present. Plus les*

merveilleuses et admirables revelations que Saint Jean eut en l'ile de Pathmos, selon le texte de l'Apocalypse. Lyon: [s.i.], 1558.

—: *L'Origine et source de Tous les maux de ce monde par l'incorrection des peres et meres envers leurs enfans, et de l'inobedience d'iceux*. París: [s.i.], 1571.

Douch, John: *Englands jubilee: or, her happy return from coming of Christ, and the disclosing of Antichrist*. Londres: [s.i.], [1595].

Du Preau, Gabriel: *Des faux prophetes, seducteurs, et hypochrites, qui viennent à nous en habit de brebis: mais au dedans sont loups ravissans*. París: [s.i.], 1564.

[Du Rosier, Simon]: *Von des Herrn Christi herrlichen thatem, und des schentlichen Pabsts und Antichrists schedlichen schanden und lastern*. [S.l.]: [s.i.], [*circa* 1560].

—: *Antithesis Christi et Antichristi, videlicet papae*. Ginebra: [s.i.], 1578.

Fernández de Ayala, Lucas: *Historia de la perversa vida, y horrenda muerte del Antichristo*. Madrid: [s.i.], 1789.

Fulke, William: «A Discovery of the dangerous Rock of the Popish Church, 1580», en *Fulke's Answers to Stapleton, Martiall, and Sanders*, R. Gibbings (ed.). Londres: Parker Society, 1848, pp. 213-393.

Gurnay, Edmund: *The demonstration of Antichrist*. Londres: I[ohn] B[eale], 1631.

Henckel, Elias Heinrich von: *Here begynneth che byrthe and lyfe of che moost false and deceytfyll Antechiyst*. [S.l.]: [s.i.], [1525?].

Hippolytus: *Vray discours dn regne de l'Antechrist, de la consommation du monde, des miseres, et calamitez qui adviendront és derniers temps, et du second advenement de nostre seigneur Jesus Christ*. París: [s.i.], 1579.

—: *Histoire admirable de la maladie prodigiense de Pierre Crensé, arrivée en la ville de Niort*. Niort: [s.i.], 1630.

Lebenwaldt, Adam von: *Ach Tractatel von dess Teuffels List und Betrug*. Salzburgo: [s.i.], 1680-1682.

Magnentius, Hrabanus [Rabanus Maurus]: *De institutione clericorum… De ortu, vita et moribus Antichristi*. Pforzheim: [s.i.], 1505.

Maluenda, Thomas: *De Antichristo*. Roma: Carolum Vulliettum, 1604.

Manescal, Honofre: *Miscellánea de tres tratados… De Antichristo el segundo*. Barcelona: [s.i.], 1611.
Morel, Jean: *De ecclesia ab Antichristo per eius excidium liberanda*. Londres: [s.i.], 1589.
Napier, John: *A plaine discovery, of the whole revelation of S. John*. Edimburgo: [s.i.], 1611.
Nigrinus, Georgh [Schwartz]: *Lehr, Glaubens, und Lebens Jesu und der.7esumider, das ist, Christi undAntichristi Gegensatz, Antithesis und Vergleichung*. [S.l.]: [s.i.], 1581.
—: *Papistische Inquisition undguldenflus der Riimischen Kirchen*. [S.l.]: [s.i.], 1582.
Pacard, George: *Description de 1'Antechrist, et de son royaume*. Niort: [s.i.], 1604.
Perrières-Varin, Paul de: *Advertissement a tous chrestiens, sur le grand et espouventable advenement de l'Antechrist, et fin du monde, en l'an mil six cens soixante et six*. París: [s.i.], 1609.
—: *Le Sommaire des secrets de l'Apocalypse, suyvant l'ordre des chapitres*. París: [s.i.], 1610.
Porri, Alessio: *Vaso di Verità, nel quale si contengono dodici resolutioni vere a dodeci importanti dubbi fatti intorno all'origine nascita vita opere e monte dell'Antichristo*. Venecia: [s.i.], 1597.
—: *Antidotario contro li demonii*. Venecia: [s.i.], 1601.
Powell, Gabriel: *Disputationum theologicarum et scholasticarum de Antichristo et eius ecclesia*. Londres: [s.i.], 1605.
Raemond, Florimond de: *L 'Antichnist*. Lyon: [s.i.], 1597.
Roussat, Richard: *Livre d'astat et mutation das temps*. Lyon: [s.i.], 1550.
Sohn, Georg: *A briefe and learned treatise, conteining a true description of the Antichrist*, N. G[rimald] (trad.). Cambridge: [s.i.], 1592.
— *praeses* (Conrad Ursinus, *respondens*): «Adversus magiam et magos», en *Theses de plerisque locis theologicis*. Herborn: [s.i.], 1609, pp. 154-157.
Staphylus, Fridericus: *Vom letsten und grossen Abfall, so vor der Zükunfft des Antichristi geschehen soll*. Ingolstadt: [s.i.], 1565.

Suárez, Franciscus: *Operis de religione. T.I, Tractatus de natura et essentia virtutis religionis, de praeceptis afirmativis religionis, praesertim ad cultum religionis externum pertinentibus, de vitiis religioni contrariis et praeceptis negativis, quibus prohibentur*. Lyon: J. Cardon, 1630-1634.

—: *The summe of sacred divinitie*. Londres: John Downame, [1630?].

—: «De Antichristo», en *Opera omnia*, Michel André (ed.). París, 1856-1878, XIX, pp. 1.025-1.044.

Thompson, Thomas: *Antichrist arraigned*. Londres: [s.i.], 1618.

Tymme, Thomas: *The figure of Antichriste, with the tokens of the end of che world*. Londres: Fraunces Coldocke, 1586.

Viegas, Braz: *Commentarii exegetici in Apocalypsim Joannis apostoli*. Évora: [s.i.], 1601.

Vignier, Nicolas: *Théatre de l'Antechirist*. [S.l.]: [s.i.], 1610.

Walther, Rudolph [Gualtherus]: *Antichrist, that is to saye: a true reporte, that Antichriste is come*, J[ohn] O[lde] (trad.). Londres: [s.i.], 1556.

4.3.2. *Manual de exorcistas*

Agricola, [Bewerlein]: *Sixtus, and Witmer, Georg, Erschröckliche gantz warhafftige Geschicht, welche sich mit Apolonia, Hannsen Geisslbrechts Burgers zu Spalt inn dem Eystätter, Bistum, Haussfrawn, so den 20. Ocrobris, Anno 82. Von dem bösen Feind gar hart besessen unnd doch den 24. gedachts Monats widerumb durch Gottes gnädige Hilff, auss solcher grossen Pein unnd Marter entlediget Worden, verlauffen hat*. Ingolstadt: [s.i.], 1587.

D'Alexis, Léon [pseud. de Pierre de Bérulle]: *Traicté des energumenes, suivy d'un discours sur la posesión de Marthe Brossier*. Troyes: [s.i.], 1599.

Barbier, Josué: *Les Miraculeux Effects de la sacree main des rois de France tres-Chrestiens pour la guerison des malades, et conversión des heretiques*. París: [s.i.], 1618.

Bateman, Stephen: *The doome warnisg all men to the Judgemente: wherein are contayned for the most parte all the straunge prodigies hapned in the worlde, with divers secrete figures of Revelations tending to mannes stayed conversion towarded God*. [S.l.]: [s.i.], 1581.

[Bee, Jesse]: *The most wonderfull and true storie, of a certaine with named Alse Gooderige of Stapenhill… As also a true reporto f the strange torments of Thomas Darling, a boy of therteene yares of age, that was possessed by the Devill, with his horrible fittes and terrible apparitions by him uttered at Burton upon Trent in the countie of Stafford, and of his marvellous deliverance*, J[ohn] D[enison] (ed.). Londres: [s.i.], 1597.

Benedicti, Jean: *La Somme des pechez et le remede d'iceux*. París: H. de Marnef y la Vefue G. Cauellat, 1595.

—: *La Triomphante Victorie de la vierge Marie, sur 7 malins esprits, finalement chassés du corps d'une femme, Dans l'église des Cordeliers de Lyon*. Lyon: [s.i.], 1611.

Birette, Sanson: *Refutation de l'erreur du vulgaire, touchant les responses des diables exorcices*. Ruan: [s.i.], 1618.

Blendec, Charles: *Cinq histories admirables, esquelles est monstre comme miraculeusement par la vertu et puissance du S. Sacrement de l'Autel, a esté chassé Beelzebub, Prince des diables, avec plusieurs autres demons, qui se disoient estre de ses subjects, hors des corps de quatre diverses personnes: Et le tout advenu en ceste presente annee, 1582, en la ville et diocese de Soissons*. París: [s.i.], 1582.

Blum, Nicolaus: *Historische erzehlung, was sich mit einem fürnehmen Studenten, der vor dem leidigen Teuffel zwölff Wochen besessen gewesen, verlauffen und zu getragen habe, wie und welcher gestald, derselbe, durch Gottes Gnade, von dem scheren und harten Gefangnuss des Teuffels, zu Pirn in Meissen, endlich erloset Worden*. Leipzig: [s.i.], 1605.

Boaistua, Pierre, [Launay]: *Histories prodigiuses extraictes de plusieurs fameux autheurs… nouvellement augmentée*. París: [s.i.], 1597-1598.

Boulaese, Jehan [Guillaume Postel?]: *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub*. París: [s.i.], 1578.

—: *Le Miracle de Laon en Lannoys*, A. H. Chaubard (ed.). Lyon: Sauvegarde historique, 1955.

Bourgeois, Oudar: *Apologie pour le pelerinage de nos roys a Corbeny au tombeau de S. Marcoul*. Reims: [s.i.], 1638.

BROGNOLO, Candido: *Alexicacon hoc est opus de maleficiis, ac morbis maleficis*. Venecia: Jo. Baptistae Catanei, 1668.

—: *Manuale exoercistarum, ac parochorum, hoc est tractatus de curatione, ac protectione divina*. Venecia: [s.i.], 1683.

CANALE, Florian: *Del modo di conocer et sanare i maleficiati, et dell'antichissimo, et ottimo uso del benedire: Trattati due. A' qualisono aggiunte varie congiurationi, et essorcismi contro la tempesta, e cattivi tempi mossi da maligni spiriti*. Brescia: [s.i.], 1648.

CARDI, Paolo Maria: *Ritualis Romani documenta de exorcizandis obsessis a daemonio comentariis*. Venecia: Joseph. Corona, 1733.

CELICHIUS, Andreas: *Notwendige Errinnerung. Vonn des Sathans Letzten Zornstrurm, und was es auff sich habe und bedeute, das nun zu dieser zeit so viel Menschen an Leib und seel vom Teuffel besessen warden*. Wittenberg: [s.i.], 1594.

CESPEDES, fray Diego de: *Libro de conivros contra tempestades, contra oruga, y arañuela, contra duendes, y bruxas, contra peste, y males contagiosos, contra rabia, y contra endemoniados, etc. Sacados de Missales, Manuales, y Breviarios Romanos, y de la Sagrada Escritura*. Pamplona: Heredera de Carlos de Labayen, 1641.

COLER, Jacob: *Eigentlicher bericht, von den seltzamen und zu unserer Zeit unerhörten, Wunderwercken und Geschichten, so sich newlicher zeit in der Mark Brandenburg zugetragen, und verlauffen haben, und noch teglich geschehen*. Erfurt: [s.i.], 1595.

CONGNARD, Sieurd D.: *Congiuratio malignorum spirituum in corporibus hominum existentium*. Venecia: [s.i.], [*circa* 1495].

—: *La conjuration de Conchine*. París: P. Rocolet, 1618.

—: […] *M., Histoire de Marthe Brossier, prétendue possédée, tirée du Latin de Messire Jacque Aufust de Thou, president aú parlement de Paris. Avec quelques remarques et considerations generales sur cette matiere, tirées pour la plus part aussi du Latin de bartholomaeus Perdulcis*. Ruan: [s.i.], 1652.

DANNHAUER, Johann Conrad: *Scheid-und Absag-Brieff, Einem ungenanten Priester aus Cöllen, auff sein Antworts-Schreiben, an einen seiner*

vertrawten guten Freunde, über das zu Strassburg… vom Teuffel benessene Adeliche Jungfrawlin gegeben. Estrasburgo: [s.i.], 1654.

Desmarets [Oratorian]: *Histoire de Madeleine Bavent* (1652), M. Summers (trad.). Londres, [1933].

The disclosing of a late counterfeyted possession by the devil in two maydens within the Citie of London. Londres: Richard Watkins, [1574].

Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficiatos de Potentia ac viribus Daemonum: de modo procedendi adversus crimeria excepta, praecipue contra sagas et maleficos, atque de medijs ad hos et illos iuuandos idonesis. Colonia: Constantin Múnich, 1629.

Ebert, Andreas: *Wundere zeitung von einem Geld Teuffel*. Fráncfort: [s.i.], 1538.

Esprit De Bosroger, [Capuchin]: *Exorcismo mirabile da diffare ogni sorte de maleficii: e da caciare li Demonii probato: et per un devoto religioso composto: [e] novamente stampato*. [Cremona?]: [s.i.], 1520.

—: *The examination of John Walsh… touching wytchcrefte and sorcerye*. Londres: [s.i.], 1566.

—: *Etnographia mundi pars tertia, imperiosus milier. Das ist das Regierfuchtige Weib*. Magdeburgo: [s.i.], 1611.

—: *La Pieté affligee; ou, Discours historique et theologique de la possession des religieuses dittes de Saincte Elizabeth de Louviers*. Ruan: [s.i.], 1652.

Farconnet, François: *Relation veritable contenant ce qui s'est passé aux exorcismes d'une fille apple Elisabeth Allier*. París: P. Chaudière, 1649.

Faroul, Simon: *De la dignité des roys de France, et du privilège que Dieu leur a donné de guarir les escrouelles ensemble la vie de sainct Marcoul*. París: [s.i.], 1633.

Feyrabend, Sigismusnd: *Theatrum diabolorum, das ist: Warhajfte eigentliche nnd kurtze Beschreibung allerley grewlicher, schrecklicher und abschewlicher Laster*. Fráncfort: Sigismusnd Feyrabend, 1575.

Fincel, Job: *Wunderzeichen. Warhafftige Berscreibung und grundlich verzeichnus schrecklicher Wunderzeichen un Geschicten, die von…*

MDXVII. Bis auff. MDLVI. Geschehen und ergangen sind, noch der Jarzal. Jena: [s.i.], 1556.

—: *Wunderzeichen, Der dritte Teil*. Jena: [s.i.], 1562.

—: *Der ander teil, Wunderzeichen*. Fráncfort: [s.i.], 1566.

Fontaine, Jacques: *Des marques des sorciers et de la reelle possession que le diable prend sur le corps des home. Sur le subject du proces de l'abominable et detestable sorcier Louys gaufridy*. Lyon: [s.i.], 1611.

Freudius, Michael: *Gewissens-Fragen von processen wieder die Hexen, insonderheit denen Richtern hochnotig zuwissen*. Gustrow: Scheippel, 1667.

Gascon, Antonio: *Fasciculus Exorcismorum, conjuratonium, orationum ac benedictionum contra procellas, ventos, locustas, aliosque vermes et animalia fructuum corrosiva*. Zaragoza: Herederos de Martínez, 1627.

Goldwurm, Gaspar: *Wunderzeichen buch*. Fráncfort: [s.i.], 1567.

Gómez de Losada, fray Diego: *Iugum Ferreum Luciferi, seu exorticismi terribles, contra malignus spiritus possidentes corpora humana*. Valencia: Herederos de Hieronymo Vilagrasa, 1676.

[Heers, Henry]: *The most true and wonderfull narracion of two numen bewitched in Yorkshire*. [S.l.]: [s.i.], 1658.

Hoogstraten, Jacob van: *Tractatus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis*. Colonia: [s.i.], 1510.

La Foucaudière, M. de: *Les Miraculeux Effets de l'église romaine sur les estranges, horribles et effroyables actions des démons et princes des diables, en la possession des religieuses Ursulines et filies séculiéres de la ville de Loudun*. París: [s.i.], 1635.

Lauch, Johann: *Ein und Dreissig Türcken Predigten… Von Gog unnd Magog: Inn weichen gehandelt wirdt von dess Türcken herkommen und ursprung*. Lauingen: [s.i.], 1599.

Le Carot, Loys [Charondas]: *Questions diverses et discours*. París: [s.i.], 1579.

—: *De la tranquillité d'esprit, livre singulier, plus un discours sur le procès criminal faict à une sorcière condamnée à mort par arrest de la Cour de*

Parlement, et exécutée au bourg de la Neufville le Roy en Picardie, avec ses interrogatoires et confessions. París: [s.i.], 1588.

—: *Responses du droict français confirmées par arrest des cours souveraines de France et rapportées aux bis rornaines*. París: [s.i.], 1637.

Le Normant, Jean: *Le Combat de David contre Goliath au ray tres-Chrestien Louis le juste*. [S.l.]: [s.i.], 1618.

—: *De l'exorcisme, au roy tres-Chrestien Louis le juste*. [S.l.]: [s.i.], 1619.

—: *Histoire veritable et memorable de ce qui c'est passé sons l'exorcisme de trois filles possedées és pais de Flandre, en la descouverte et confession de Marie de Sains, soy disant princesse de la magie, et Simone Dourlet complice, et autres. Ou il est aussi traicté de la police du sabbat, et secrets de la synagogue des magiciens et magiciennes. De L'Antechrist, et de la fin du monde, pt. 1. [pt. 2] De la Vocation des magiciens et magiciennes par le ministre des demons: et particulierement des chefs de Magie: à scavoir de Magdelaine de la Palud. Marie de Sains. Louys Gaufridy. Simone Dourlet, etc. Item. De la vocation accomplie par l'entremise de la seule authorité Eccles. à scavoir Didyme, Mabertke, Louyse, etc., Avec trois petits traitez. 1. Des merveilles de cet wuvre. 2. De la conformité avec les sanctes Escrites. et S. S. Peres etc. 3. De la puissance Eccles. sur les demons*. París: [s.i.], 1623.

—: *Remonstrances du Sieur de Chirement à messieurs de Sorbonne*. [S.l.]: [s.i.], [1623].

—: *Secondes Remonstrances du Sieurde Chirement, à messieurs de Sorbonne*. [S.l.]: [s.i.], [1623].

—: *De la fin du monde au ray tres-Chrestien Louis le juste*. [S.l.]: [s.i.], 1625.

Le Roy, Loys, *De l'excellence du gouvernement royal*. París: [s.i.], 1575.

—: *Of the interchangeable course, or variety of things in the whole world: and the concurrence of armes and learning, thorough the first and famousest nations: from the beginning of civility, and memory of man, to this present. Moreouer, whether it be true or no, that there can be nothing sayd, which hath not bin said heretofore: and that we ought by our owne inventions to augment the doctrine of the auncients; not*

contenting our selves with translations, expositions, corrections, and abridgments of their writings, R. A[shley] (trad.). Londres: Charles Yetsweirt, 1594.

—: *De l'origine, antiquité, progres, excellence et utilité de l'art politique*. París: [s.i.], 1597.

Léry, Jean de: *Histoire d'un voyage faict en la terre au Brasil*. Ginebra: [s.i.], 1585.

Malleoli, Foelicis: «Tractatus de exorcismis», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassaeus, 1588, vol. 2, fols. 378-421.

Marbach, Johann: *Von Mirackeln und Wunderzeichen*. [Estrasburgo?]: [s.i.], 1571.

[Marescot, Michel]: *A true discourse, upon the matter of M. Brossier of Romorantin, pretended to be possessed by a devill*, Abraham Hartwell (trad.). Londres: [F. Kingston], 1599.

Mather, Cotton: *Magnalia Christi Americana: or, the ecclesiastical history of New-England*. Londres: [s.i.], 1702.

Mengo, Hieronymo: «Flagellum daemonum, seu exorcismi terribiles, potentissimi, et efficaces. Remediaque probatissima ad malignos spiritus expellendos, facturasque, et maleficia affuganda de obsessis corporibus», en *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*. Fráncfort: Nicolas Bassaeo, 1588, t. 2, fols. 92-335.

Michaelis, Sebastien: *The admirable historie of the possession and conversion of a pentitent moman*. Londres: [s.i.], 1613.

More, George: *A true discourse concerning the certaine possession and dispossessio[n] of 7 persons in one familie in Lancashire: which also may serve as part of an answere to a fayned and false discouerie which speaketh very much evill, aswell of this, as of the rest of those great and mightie workes of God which be of the like excellent nature*. [Middleburg]: Richard Schilders, 1600.

Morry, Anthoine de: *Discours d'un miracle avenu en la basse Normandie. Avec un traité des miracles, du pouvoir des Demons, et de leurs prestiges, et le moyen de les recognoistre d'avec les vrays miracles*. París: [s.i.], 1598.

—: *The most true and wonderfull narration of two women bewitched in Yorkshire: who coming to the assizes at York to give in evidence against the witch, after a most horrible noise, to the terror and amazement of all the beholders, did vomit forth before the judges, pins, wool and hafts of knives, &c., all which was done (to make the wonder more wonderfull) without the least drop of bloud or moisture from their mouths: also a most true relation of a young maid not far from Luyck who being bewitched in the same manner did (most incredibly) vomit forth wadds of straw, with pins a crosse in them, iron nails, needles, points, and whatsoever she had seen in the basket of the witch that did bewitch her*. [S.l.]: Tho. Vere y W. Gilbertson, 1658.

Naxara, fray Joseph de: *Espejo místico en que el hombre interior se mira*. Madrid: Lucas Antonio de Bedmar, 1672.

[Neukirch, Melchior]: *Andechtige Christliche gebete, wider die Teuffel in den armen besessenen leuten*. Helmstedt: [s.i.], 1596.

Nicolai, Heinrich: *Exorcismarium*. Venecia: [s.i.], 1639.

Noydens, Benito Remigio: *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia.* Barcelona: Antonio la Cavalleria, 1688.

Oliverius, Philip: *Conjuratio malignorum spirituum in corporibus hominum existentium*. Venecia: [s.i.], 1567.

Oliveri, Carolo: *Baculus daemonum, conjurationes malignorum spirituum optimae, et probatae mirabilisque efficaciae, cuius Cognitio proprie spectat ad sacerdotem*. Perugia: [s.i.], 1618.

Pichard, Rémy: *Admirable vertu des saincts exorcismes sur les princes d'enfer possédants réellement vertueuse demoiselle Elisabeth de Ranfaing*. Nancy: [s.i.], 1622.

Pizzurini, Gervasio: *Enchiridion exorcisticum; compendiosissime continens diagnosim, prognosim, ac therapiam medicam et divinam affectionum magicarum*. Lyon: Anisson, 1668.

Plantsch, Martinus: *Opusculum de sagis maleficis*. Pforzheim: Hemrich Bebel, 1507.

Polidoro, Valerio: «Practica exorcistarum… ad daemones et maleficia de Christi fidelibus eiiciendum, 1587», en *Thesaurus exor-*

cismorum atque coniurationum terribiliurn. Colonia: [s.i.], 1626, pp. 1-235.

Scherer, Georg: *Christliche Erinnerung, bey dar Historien von jüngst beschehener Erledigung einerjunckframen, die mit zwiiijftausant sea/ss hundart zmey undfünffizig Teufel basessan gamasen*. Ingolstadt: [s.i.], 1584.

—: *Berich ob der Bapst zu Rom der Antichrist sey*. Ingolstadt: [s.i.], 1585.

—: *Postill… uber die Sontaglichen Evangelia durch das gantze Jahr*. Kloster Bruck an der Teya: [s.i.], 1603.

Schnabel, Johannes y Marius, Simon: *Warhafftige und erschrockliche Geschichst, welche sich newlicher Zeit zugetragen hat, mit einem Jungan Handtwercks und Schsmidtsgesellen, Hansen Schmidtgenandt*. Würzburg: [s.i.], 1589.

Tertulliam: *Apologeticus*, A. Souter (trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1917.

Theatrum de veneficis. Das ist: Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbeitern, Schwartzkünstlern, Hexen und Unholden, vieler furnemmen Historien und Exempel. Fráncfort: Nicolaus Bassaeus, 1586.

Feyrabend, Sigismusnd: *Theatrum diabolorum, das ist: Warhajfte eigentliche nnd kurtze Beschreibung allerley grewlicher, schrecklicher und abschewlicher Laster*. Fráncfort: Sigismusnd Feyrabend, 1575.

Thesaurus exorcismorum atque conjurationum terribilium. Colonia: [s.i.], 1626.

Toscanella, Orazio: *Traicte contre les Bacchanales ou mardigras auquel tous Chrestiens sont exhortez de s 'abstenir des banquets dudict Mardigras, et des masques et mommeries*. [S.l.]: [s.i.], 1582.

—: *Tratado de exorcismos, muy útil para los sacerdotes y ministros de la iglesia* (*circa* 1720), E. Beyersdorf y J. D. Brady (trads.). Nueva York: Hispanic Society of America, 1975.

Tranquille de Saint, Rémi: *Veritable relation des justes procedures observées au fait de la possession des Ursulines de Loudun, et au procés de Grandier*. París: [s.i.], 1634.

—: *Trent, Couneil of, The Catechism of the Council of Trent*, J. Donovan (trad.). Dublín: [s.i.], 1829.

Viret, Pierre: *Le Monde à l'empire et le monde demoniacle*. Ginebra: [s.i.], 1561.

—: *The worlde possessed with devils, conteinying three dialogues… The secondpart of the demoniacke worlde, or, worlde possessed with divels, conteining three dialogues*, Thomas Stocker (trad.). Londres: [s.i.], 1583.

Visconti, Zaccaria: «Complementum artis exorcisticae, 1600», en *Thesaurus exorcismorum*. Colonia: [s.i.], 1626, fols. 617-983.

Von Luxemburg, Dionysius: *Leben Antichristi. Older: Aussfürliche, gründliche und Historische Beschreibung Von den zukünfftigen Dingen der Welt*. Viena: [s.i.], 1716.

Willard, Samuel: *Useful instructionsfor a professing people in times of greate security and degeneracy*. Cambridge-Mass.: [s.i.], 1673.

5

Bibliografía

Adriani, Mauricio: *Arti magiche nel Rinascimento a Firenze*. Florencia: Casa Editrice Bonechi, 1980.

Agustín de Hipona, san: «De doctrina christiana» y «De civitate Dei», en *Obras de san Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

Algora Corbi, Manuel: *Alquimia*. Málaga: Sirio, 1985.

Alonso Palomar, Pilar: *De un universo encantado a un universo reencantado (Magia y Literatura en los Siglos de Oro)*. Valladolid: Grammalea, 1994.

Anderson, Rober D.: «The history of witchcraft: a review with psychiatric comments», en *American Journal of Psychiatry*, 126, 1970, pp. 1.727-1.735.

Andreski, Stanislav: «The syphilitic shock: a new explanation of the witch burnings», en *Encounter*, 58, 1982, pp. 7-26.

Atanasio, san: «Vida de san Antonio», en *Cuadernos Monásticos*, 1975.

Baissac, Jules: *Histoire de la diablerie chrétienne. I. Le Diable. La personne du Diable, le perssonnel du Diable*. París: Maurice Dreyfous, 1882.

Balducci, Corrado: *La possessione diabolica*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1974.

Baltrušaitis, Jurgis: *Le Moyen Age fantastique*. París: Flammarion, 1993.

Barnett, B.: «Witchcraft, psychopatology and hallucinations», en *British Journal of Psychiatry,* III, 1965, pp. 439-445.

Baron, Salo W.: *A social and religious History of the Jews*. Nueva York/ Londres: Columbia University Press, 1980.

Barry, Jonathan y Davies, Owen (eds.): *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.

Baschwitz, Kurt: *Brujas y procesos de brujería,* Ana Grossman (trad.). Barcelona: Luis Caralt, 1998.

Bataillon, Louis-Jacques: *La prédication au* xiiie *siècle en France et Italie. Études et documents*. Alderschot-Hampshire: Variorum reprints, 1993.

Beccaria, Gian Luigi: *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*. Turín: Einaudi, 1995.

Behringer, Wolfgang: *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und* Staatsräson *in der Frühen Neuzeit.* Múnich: R. Oldenbourg Verlag, 1987.

Beltrán de Heredia, Vicente: «Un grupo de visionarios y pseudoprofetas que actúa durante los últimos años de Felipe II», en *Revista Española de Teología*, VIII, 1947, pp. 493 y ss.

Bembo, Pietro: *Gli Asolani*, Giorgio Dilemmi (ed.). Florencia: Presso l'Accademia della Crusca, 1991.

Bergson, Henri-Louis: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Jaime de Salas y José Atencia (trads.). Barcelona: Altaya, 1999.

Berti, Giordano: *Storia della stregoneria. Origini, credenze, persecuzioni e rinascita nel mondo contemporaneo*. Milán: Arnoldo Mondadori editore, 2010.

Blazquez Graf, Norma: *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: unam, 2008.

Boll, Franz; Bezold, Carl y Gundel, Wilhelm: *Storia dell'astrologia*. Roma/Bari: Laterza, 1989.

Bonomo, Giuseppe: *Caccia alle stregue. La credenza nelle streghe nel sec.* xiii *al* xix *con particolare riferimento all'Italia*. Palermo: Palumbo, 1985.

Bowersock, Glen Warren: *Julian the Apostate*. Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1978.

Boyer, Paul y Nissenbaum, Stephen: *Salem Possessed: The Social origins of Witchcraft*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

Braun, René y Richer, Jean: *L'Empereur Julien: de l'histoire à la légende (331-1715)*. París: Les Belles Lettres, 1978.

Bravo, Elia Nathan: *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México: unam, 2002.

Bremont, Claude; Le Goff, Jacques y Schmitt, Jean-Claude: *L'Exemplum*. Turnhout: Brepols, 1982.

Briggs, Robin: *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Nueva York: Viking, 1996.

Briggs, Robin: *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*. Nueva York: Penguin Books, 1996.

Browning, Robert: *The emperor Julian*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1977.

Bujada, Jesús: *Ángeles, demonios, magos y teología católica.* Madrid: Razón y Fe, 1955.

Burtler, E. M.: *The Myth of the Magus*. Cambridge/Nueva York: University Press/The Macmillan Company, 1948.

Calcagnino, Celio: «Amatoriae Magiae Compendium», en *Catalogum operum post praesationem inuenies, et in calce Elenchum. In dicanda enim erant retrusiora, quaedam ex utriusque linguae thesauris, quae passim infercintur, et ad aeterum scripta intelligenda pernecessaria sunt*. Basilea: Hieronimo Benio y Nicolas Episcopio, 1544, fols. 497-503.

Campagne, Fabián Alejandro: «El largo viaje al sabbat: la caza de brujas en la Europa moderna», en fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. IX-CXIII.

—: *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

Campanella, Tommaso: *Del senso delle cose e della magia.* Bari: Bruers ed., 1925.

Canseliet, Eugene: *La alquimia y su Libro Mudo*. Madrid: Cárcamo, 1981.

Cardini, Franco: *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente medievale*. Florencia: La Nuova Italia, 1979.

Caro Baroja, Julio: *La estación de Amor (Fiestas populares de mayo a San Juan).* Madrid: Taurus, 1983.
—: *Vidas mágicas e Inquisición.* Madrid: Istmo, 1992.
—: *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza editorial, 1995.
—: *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Barcelona: Altaya, 1996.
Caroli, Flavio: *L'Anima e il Volto. Ritratto e fisiognomica da Leonardo a Bacon.* Milán: Electra, 1998.
—: *Storia della Fisiognomica. Arte e psicología de Leonardo a Freud.* Milán: Mondadori, 1995.
Carranza Vera, Claudia (ed.): *La ascención y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: Colegio San Luis, 2013.
Castelli, Enrico: *Lo demoníaco en el arte. Su significado filosófico*, María Cordón (trad.). Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
Castiglione, Baltasar de: *El cortesano*, Juan Boscán (trad.). Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
Castiglioni, Arturo: *Encantamiento y magia*, Guillermo Pérez Enciso (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
Cátedra García, Pedro M.: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.
Centini, Massimo: *Stregoneria. Demoni e magia nel Piemonte medievale*. Turín: Editrice Il punto, 1992.
Certeau, Michel de: *La possession de Loudun*. París: Julliard, 1970.
Charcot, Jean Martin y Richer, Paul: *Les Démoniaques dans l'art*. Ámsterdam: B. M. Israël, 1972.
Chinarelli, Athos: *Il cinquecento e il pensiero filosofico e matematico di Gerolamo Cardano.* Ferrara: Industrie Grafiche Italiane, 1922.
Cirac Estopañan, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1942.
Clark, Stuart: *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Cohen, Esther: *Con el Diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus, 2003.

— (ed.): *Cábala y deconstrucción*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Cohn, Norman: *Los demonios familiares de Europa*, Oscar Cortés Conde (trad.). Madrid: Alianza Universidad, 1987.

Collin de Plancy, M.: *Diccionario infernal*. Barcelona: Hermanos Llorens, 1842.

Colocci, Adriano: *Gli Zingari: storia di un popolo errante*. Bolonia: Forni, 1971.

Conklin, G. N.: «Alkaloids and the witches sabbath», en *American Journal of Pharmacy and the Sciences*, 130, 1958, pp. 171-174.

Croce, Benedetto: «Intorno al 'magismo' come età storica», en *Estratto dagli "Atti" dell'Accademia Pontaniana*. Nápoles: Francesco Giannini & Figli, 1948, I t., pp. 69-77.

Culiano, Ioan Petru: *Eros y magia en el Renacimiento, 1484*, Neus Clavera y Hélène Rufat (trads.). Madrid: Siruela, 1999.

Darst, David H.: «Witchcraft in Spain: the testimony of Martin de Castañega's Treatise on superstitions and witchcraft (1529)», en *Proceedings of the American philosophical society*, 123, 1979, pp. 298-322.

David-Peyre, Yvonne: *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique xvie et xviie siècle*. París: Ediciones Hispanoamericanas, 1971.

Delbanco, Andrew: *La muerte de Satán*, Jaime Collyer (trad.). Barcelona: Andrés Bello, 1995.

Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente (Siglos xiv-xvii). Una ciudad sitiada*, Mauro Armiño (trad.). Madrid: Taurus, 2002.

Di Maria, Costantino: *Enciclopedia della magia e della stregoneria*. Milán: Giovanni De Vecchi Editore, 1967.

Di Nola, Alfonso M.: *Historia del diablo*, M. García Viñó (trad.). Madrid: Nuevos Temas, 1992.

Durán Velasco, José F.: *Tratado de demonología. De Prometeo a Malak Tâwûs, de Ahrimán a Iblîs*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2013.

Eamon, William: *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Echard, Jacobus y Quetif, Jacques: *Scriptores Ordinis Praedicatorum: recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*. París: J. B. Christophorus Ballard y Nicolaus Limart, 1721.

Eliade, Mircea: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Jean Malaquais (trad.). París: Gallimard, 1992.

—: *Herreros y alquimistas*, E. T. (trad.). Madrid: Alianza, 2001.

Ernst Germana y Giglioni, Guido (eds.): *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*. Roma: Carocci editore, 2012.

—: *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*. Roma: Carocci editore, 2012.

Espinel, Vicente: *Vida de Marcos de Obregón*, Samuel Gili Gaya (ed.). Madrid: La Lectura, 1923.

Estes, L.: «The medical origins of the European Witch Craze: a hypothesis», en *Journal of Social History*, 1983, pp. 271-284.

Federici, Silvia: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trads.). Madrid: Traficantes de sueños, 2013.

Feijoo, Benito Jerónimo: *Teatro crítico: ensayos filosóficos*, Eduardo Subirats Rüggeberg (ed.). Barcelona: Anthropos, 1985.

Ferguson, Wallace K.: *The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretation*. Cambridge: University of Cambridge, 1969.

Fernández Juárez, Gerardo: *Maleficios corporales. Posesiones, hechicería y chamanismo en España y América (siglos xvi-xxi)*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

—: *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos xvi y xxi)*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2012.

Forsyth, Neil: *The Old Enemy. Satan and the combat myth*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987.

FRAZER, James George: *La rama dorada. Magia y religión*, Elizabeth y Tadeo I. Campuzano (trads.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.

GALLARDO MEDIAVILLA, Carmen: «Los nombres de la bruja: saga, venefica, noverca, maga…» en María Jesús Zamora y Alberto Ortiz (eds.): *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*. Madrid: Abada editores, 2012, pp. 65-81.

GALLARDO, Bartolomé José: *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1889, IV, cols. 774-775, n.º 4.068.

GANDILLAC, Maurice de: *La Filosofía en el Renacimiento,* Manuel Pérez Ledesma, Teodoro de Andrés y Joaquín Sanz Guijarro (trads.). Madrid: Siglo XXI, 1987.

GARCÍA ATIENZA, Juan: *Guía de las brujas de España*. Barcelona: Arin, 1986.

GARCÍA FONT, Juan: *Historia de la alquimia en España*. Madrid: Editora Nacional, 1976.

—: *Magia-Brujería-Demonología*. Barcelona: Glosa, 1977.

—: *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo*. Barcelona: Plaza-Janés, 1982.

GARCÍA SOORMALLY, Mina: *Magia, hechicería y brujería. Entre* La Celestina *y Cervantes*. Sevilla: Renacimiento, 2011.

GARI LACRUZ, Ángel: *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1991.

GARIN, Eugenio: *Filosofi italiani del Quattrocento*. Florencia: Le Monnier, 1942.

—: *El zodiaco de la vida. La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, Antonio-Prometeo Moya (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1981.

GASTERA, Moses: *Studies and Text in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*. Londres: Maggs Bros., 1925-1928.

Gayral, Louis y Gayral, Jean: *Les délires de possession diabolique*. París: Vigot Frères, 1944.

Gerardin, Lucien: *La alquimia*. Barcelona: Martínez Roca, 1975.

Gil del Río, Alfredo: *Inquisición y brujería.* Madrid: Enigmas, 1992.

Gil Grimau, Rodolfo: *Magia, adivinación y alquimia*. Barcelona: Salvat, 1985.

Ginzburg, Carlo: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Turín: Einaudi, 1966.

—: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Francisco Martín y Francisco Cuartero (trads.). Barcelona: Ediciones Península, 2001.

González Prada, M.ª Rosario: «Introducción» en Giordano Bruno: *Los heroicos furores*. Madrid: Tecnos, 1987, pp. I-LXIV.

Grégoire, Pierre: *Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum*. Lyon: Jonn Pillehotte, 1582.

Grillot de Givry, Emile: *Il tesoro delle scienze occulte. Il mondo della stregoneria, della magia, dell'alchimia*, Luciana Marchi Pugliese (trad.). Milán: SugarCo Edizioni, 1988.

Grivot, Denis y Zarnecki, George: *Gislebertus: Sculpteur d'Autun*. París: Trianon, 1960.

—: *Images d'anges et de démons*. La Pierre-qui-Vire: «Zodiaque», 1981.

Gutiérrez de Tormes, Alvar: *El sumario de las maravillosas y espantables cosas que en el mundo han acontecido*, ed. facsímil. Madrid: Valencia, 1952.

Harner, Michael: *Hallucinogens and shamanism*. Nueva York: Oxford University Press, 1973.

Harris, Errol E.: *The Problem of Evil*. Milwaukee: Marquette University Publications, 1977.

Harrison, Michael: *The roots of witchcraft*. Londres: Muller, 1973.

Hemphill, R. E.: «Historical witchcraft and psychiatric illness in Western Europe», en *Proceedings of the Society of Medicine*, 59, 1966, pp. 851-901.

Henningsen, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición,* Marisa Rey-Henningsen (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Herodoto: *Historia*, Carlos Schrader (trad.). Madrid: Gredos, 2000.

Highet, Gilbert: *La tradición clásica*, Antonio Alatorre (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

Homza, Lu Ann: *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.

Horsley, Richard A.: «Who Were the Witches?: The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials», en *Journal of Interdisciplinary History*, 1979, 9, pp. 696-ss.

Huerga, Álvaro: *Historia de los alumbrados*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.

Hughes, Pennethorne: *La brujería*, J. A. Lahoz Massane (trad.). Barcelona: Bruguera, 1974.

Hugues, Robert: *Heaven and Hell in Western Art*. Londres: Weindenfeld & Nicolson, 1968.

Hurtado Torres, Antonio: *La astrología en la literatura española de los Siglos de Oro*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1984.

Hutton, Ronald: «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?», en *Historical Journal*, 47, 2, 2004, pp. 413-434.

Idel, Moshe: *Cábala y Eros*, Pablo García Acosta (trad.). Madrid: Siruela, 2005.

Jámblico: *Sobre los misterios de los egipcios*, Enrique Ángel Ramos Jurado (trad.). Madrid: Gredos, 1997.

Jenofonte: *Ciropedia*, Ana Vegas Sansalvador (trad.). Madrid: Gredos, 2000.

Kallendorf, Hilaire: *Exorcism and Its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2003.

Kappler, Claude: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Julio Rodríguez Puértolas (trad.). Madrid: Akal, 1986.

Kelly, Henry Ansgar: *The Devil, demonology and witchcraft*. Nueva York: Doubleday, 1974.

Kenrick, Donald: *Il destino degli zingari*, Rafaele Petrillo (trad.). Milán: Rizzoli, 1975.

Kieckhefer, Richard: *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Berkeley: University of California Press, 1976.

Klaits, Joseph: *Servants of Satan. The age of the witch hunts*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Klaniczay, Gábor: *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Klein, R. : «Spirito peregrino», en *La forme et l'intelligible*. París: Gallimard, 1970, pp. 44-57.

Kluger, Rivkah S.: *Satan in the Old Testament*, H. Nagel (trad.). Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Knutsen, Gunnar W.: *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*. Turnhout: Brepols Publishers, 2009.

Koning, Frederik: *Íncubos y súcubos. El diablo y el sexo,* R. M. Bassols (trad.). Barcelona: Plaza & Janes, 1977.

Kristeller, Paul Oskar: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Federico Patán López (trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Lactancio: *Institutions divines*, Pierre Monat (ed.). París: Les Éditons du Cerf, 1992, libro IV.

Langson-Brown, Walter: *From witchcraft to chemotherapy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1941.

Lara Alberola, Eva: *Hechiceras y brujas en la literature española de los Siglos de Oro*. Valencia: PUV, 2011.

— y Montaner, Alberto (coords.): *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*. Salamanca: Semyr, 2014.

Larner, Christina: *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1981.

Laurenti, Joseph L.: «Martín del Río, S. J. (1551-1608)», en *Anales de Literatura Española*. Alicante: Universidad de Alicante, 1986-1987, t. V, pp. 231-249.

Le Goff, Jacques: *The Birth of Purgatory*. Londres: Scolar, 1984.
Le Roy Ladurie, Emmanuel: *La sorcière de Jasmin*. París: Seuil, 1983.
Lea, Henry Charles: *A History of the Inquisition of Spain*. Nueva York: Macmillan, 1907.
Lefèvre, Yves: *L'Elucidarium et les lucidaires*. París: [s. i.], 1594.
Levack, Brian P.: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, José Luis Gil Aristu (trad.). Madrid: Alianza editorial, 1995.
Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural*, Eliseo Verón (trad.). Barcelona: Pados Ibérica, 2000.
Levi, Eliphas: *Curso de Filosofía Oculta. Sobre la cábala y la ciencia de los números*, Nolispe (trad.). Barcelona: Indigo, 1987.
Levron, Jacques: *Le Diable dans l'art*. París: Éditions Auguste Picard, 1935.
Lewis, C. S.: *La alegoría del amor. Estudio sobre la tradición medieval*, Delia Sampietro (trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
Link, Luther: *El diablo. Una máscara sin rostro*, Pedro Navarro (trad.). Madrid: Síntesis, 2002.
Lisón Tolosana, Carmelo: *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 1990.
Lope de Vega, Félix: *La Arcadia*, S. Morby (ed.). Madrid: Castalia, 1975.
López de Villalobos, Francisco: *El sumario de la Medicina, con un tratado sobre las pestíferas bubas*, María Teresa Herrera (ed.). Salamanca: Instituto de Historia de la Medicina Española, 1973.
López Ibor, Juan J.: *¿Cómo se fabrica una bruja?* Barcelona: Dopesa, 1976.
López Ridaura, Cecilia: *Las brujas de Coahuila. Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo xviii*. Tesis doctoral. México: unam, 2011.
Luanco, José Ramón de: *La alquimia en España*. Barcelona: Alta Fulla, 1998.
Macfarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Londres: Routlege, 1999.
Mack, Carol K. y Mack, Dinah: *Il libro rosso del demonio. Streghe, angeli caduti e altri spiriti sovversivi. Chi sono, dove si nascondono, come resis-*

tere al loro fascino perverso, Fabio Bernabei (trad.). Roma: Alberto Castelvecchi Editore, 2010.

Maggi, Armando: *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Magno, Alberto: *De mineralibus, et rebus metalicis libri quinque*. Colonia: Ioan Birkmano, 1569.

Maldonado, Luis: *Religiosidad popular*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Mâle, Émilie: *L'Art religieux à la fin du Moyen Age*. Limoges: Ducourtieux et Gout, 1912.

Mandrou, Robert: *Magistrats et sorciers en France au xvie siècle. Une analyse de psychologie historique*. París: Plon, 1968.

Manselli, Raoul: «Le premesse medioevale della caccia alle streghe», en Marina Romanello (coord.): *La stregoneria in Europa.* Bolonia: Il Molino, 1978, pp. 39-62.

Marcos Casquero, Manuel y Tiesco Álvarez, Hipólito: «Introducción» en Pedro de Valencia: *Obras completas. Volumen VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. León: Universidad de León, 1997, pp. 15-222.

Márquez Villanueva, Francisco: *Espiritualidad y literatura en el siglo xvi*. Madrid: Alfaguara, 1968.

Martino, Ernesto de: *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Turín: Paolo Boringhieri, 1973.

Martorell, José: *La voz del desierto. El legado espiritual de los eremitas cristianos*. Madrid: Arca de Sabiduría, 1997.

Masters, Robert E. L.: *Eros and Evil: the sexual psychopathology of witchcraft*. Nueva York: Matrix House, 1966.

McGinn, Bernard: *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Ramón A. Díez Aragón y M.ª Carmen Blanco Moreno (trads.). Barcelona: Paidós, 1997.

McGuire, Brian Patrick: «God, Man and Devil in Medieval Theology and Culture», en *Cahiers Institut Moyen Age grac latin*, n.º 18, 1976, pp. 18-82.

MEISS, Millard: *Painting in Florence and Sienna after the Black Death*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

MERCADO, Luis: *El libro de la peste. 1599*, Nicasio Mariscal (ed.). Madrid: Julio Cosano, 1921.

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M.: *El gran libro de las brujas. Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*. Barcelona: RBA Libros, 2004.

MERINO, Juan: *La alquimia*. Madrid: Gedisa, 1981.

MESNARD, Pierre: *Jean Bodin en la historia del pensamiento,* José Antonio Maravall (trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962.

MESSANA, Maria Sofia: *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*. Palermo: Sellerio editore, 2007.

MEXÍA, Pedro: «Coloquio del sol», en *Coloquios*. Madrid: Librería Bergua, 1936.

MICHELET, Jules: *La bruja*, Rosina Lajo y M.ª Victoria Frígola (trads.). Madrid: Akal, 1987.

MIDELFORT, H. C. Erik: *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

MODE, Heinz: *Animales fabulosos y demonios*, Carlos Gerhard (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

MONGASTÓN, Juan de: «El Auto de Fe de Logroño de 1610», en Manuel Fernández Nieto (ed.): *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi. Logroño, 1610*. Madrid: Tecnos, 1989.

MONTER, E. William: *Witchcraft in France and Switzerland: the borderlands during the Reformation*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

MONTERO DÍAZ, Santiago: *Biografía completa de Juliano el Apótata*. Madrid: Iberico European de Edicions, 1969.

MOYA, Jesús: «Introducción, traducción y notas», en Martín del Río: *La magia demoníaca*. Madrid: Hiperión, 1991, pp. 7-94.

MUCHEMBLED, Robert: «Sorciéres du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVIe et XVIIe siècles», en VV. AA.: *Prophétes et sorciers dans les Pays-Bas. XVIe-XVIIIe siècle*. París: Hachette, 1978, pp. 155-261.

—: *Les derniers bûchers. Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV*. París: Ramsay, 1981.
—: *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Federico Villegas (trad.). Madrid: Cátedra, 2004.
Murray, Margaret Alice: *The Witch-Cult in Western Europe. A study in Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
Ortiz, Alberto: *Magia y Siglo de Oro. La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura en español de los siglos XVI y XVII*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2007.
—: *Tratado de la superstición occidental*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009.
—: *El aquelarre. Mito, literatura y maravilla*. Barcelona: Ediciones Oblicuas, 2015.
Otto, Rudolph: *Le Sacrè, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, André Jundt (trad.). París: Payot, 1949.
Owen, Douglas David Roy: *The Vision of Hell; infernal journeys in medieval French litrature*. Edimburgo: Scottish Academic Press, 1970.
Paravy, Pierrette: *De la Chrétienté romaine a la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1.340-vers 1.530).* Roma: École Française de Rome, 1993, 2 vols.
Parson, A.: «Expressive symbolism in witchcraft and delusion: a comparative study», en Robert Levine (ed.): *Culture and personality: contemporary readings*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1974, pp. 315-332.
Pastore, Federico: *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XII-XVII*. Pasian di Prato: Camponotto editore, 1997.
Patch, Howard Rollin: *El otro mundo en la literatura medieval*, José Hernández Campos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
Peters, Edward: *The Magician, the Witch and the* Law. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1978.

Petrocchi, Massimo: *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*. Nápoles: Librería Scientifica Editrice, 1957.

Picatoste, Felipe: *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo xvi*. Madrid: Manuel Tello, 1891.

Pieters, Simon: *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Carlos Torres Moll (trad.). Barcelona: Planeta, 2006.

Platón: *El banquete*, Fernando García Romero (trad.). Madrid: Alianza, 2000.

Plinio Segundo, Cayo: *Historia Natural de Cayo Plinio Segundo, Traducida por el Lizend.º Jerónimo de Huerta*. Madrid, 1629.

Plotino: *Enéadas*, José Antonio Mínguez (trad.). Buenos Aires: Aguilar, 1960-1966.

Pócs, Éva: *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*. Helsinki: Folklore Fellows Communications 243, Akademia Scientiarum Fennica, 1989.

Poggi, Giulia: *I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seiscento*. Pisa: Edizioni ETS, 2002.

Poggibonsi, Niccolò de: *Il libro d'oltremare*. Bolonia: Commissione per i testi di lingua, 1968.

Porfirio: *Porphyrii Vita Plotini*, Henry y Schwyzer (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1964.

Power, Eileen: *Mujeres medievales*, Carlos Graves (trad.). Madrid: Encuentro, 1991.

Putnam Demos, John: *Entertaining Satan: Witchcraft and The Culture of Early New England*. Nueva York: Oxford University Press, 1982.

Quaife, Geoffrey Robert: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Jordi Beltrán (trad.). Barcelona: Crítica, 1989.

Ravensdale, Tom y Morgan, Johan: *The psychology of witchcraft: an account of witchcraft, back magic, and the occult*. Edimburgo: Bartholomew, 1974.

Reichard, Gladys Amanda: *The compulsive prayer*. Nueva York: J. J. Augustin, 1944.

Río, Martín del: *La magia demoníaca*, introducción, traducción y notas de Jesús Moya. Madrid: Hiperión, 1991.
Romano, Franca: *Laura Malipiero strega. Storie di malie e sortilegio nel Seicento*. Roma: Meltemi Editore, 2003.
—: *Donne, passioni, possessioni*. Roma: Meltemi Editore, 2004.
Roos, Keith L.: *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*. Berna/Fráncfort: Herbert & Peter Lang, 1972.
Roper, Lyndal: *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. Londres: Routledge, 1994.
Rose, Elliot: *A razor for a goat: a discussion of certain problems in the history of witchcraft and diabolism*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
Rossi, Annunziata: *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
Rossi, Paolo: *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*. Milán: Raffaello Cortina, 2006.
Rougemont, Denis de: *El amor y occidente*, Antoni Vicens (trad.). Barcelona: Editorial Kairón, 1993.
Ruether, Rosemary: «The persecution of witches: a case of sexism and ageism», en *Christianity and Crisis*, 34, 1974, pp. 291-295.
Russell, Jeffrey Burton: *Witchcraft in the Middle Ages.* Ithaca: Cornell University Press, 1972.
—: *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
—: *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Rufo G. Salcedo (trad.). Barcelona: Laertes, 1995.
Sánchez Ortega, María-Helena: *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*. Madrid: UNED Ediciones, 2004.
Santa Cruz, Alonso de: *Crónica de los Reyes Católicos*, Juan de Mata Carriazo (ed.). Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Servilla, 1951.
Sarrión, Adelina: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza Ensayo, 2003.

SAWARDA, John: *Perfect Fools*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

SCHOLEM, Gershom: *La cábala y su simbolismo*, José Antonio Pardo (trad.). Madrid: Siglo XXI, 2008.

SCHOTT-BILLMANN, France: *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. París: Gauthier-Villars, 1977.

SCOTTI, Giacomo: *Zingaro chi sei?* Nápoles: Ferraro, 1978.

SCREECH, Michael Andrew: *Ecstasy and «The Praise of Folly»*. Londres: Duckworth, 1980.

SECRET, François: *La kábbala cristiana del Renacimiento,* Ignacio Gómez de Liaño y Tomán Pollán (trads.). Madrid: Taurus, 1979.

SEIDLMAYR, H.: «Art du démoniaque et démonie de l'art», en Enrico Castelli (ed.): *Filosofía dell'arte*. Roma: A. Signorelli, 1953, pp. 99-114.

SHARPE, James: *Instruments of Darkness: Witches in England, 1550-1750*. Londres: Hamish Hamilton, 1996.

SOMAN, Alfred: «Les proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1640)», en *Annales*. E.S.C., 32, 4, 1977, pp. 790-814.

—: «The Parlament of Paris and the Great Witeh Hunt (1565-1640)», en *Sixteenth Century Journal*, 9, 2, 1978, pp. 30-44.

SOMMERVOGEL, Carlos: *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*. París: Alphonse Picard, 1891.

SOUSTELLE, Jacques: *Los cuatro soles: origen y ocaso de las culturas*, M.ª Victoria Cataline (trad.). Madrid: Guadarrama, 1969.

STEPHENS, Walter: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and The Crisis of Belief*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

STILLMAN, Jean M.: *The Story of Early Chemistry*. Londres: Longmans, Green and Co., 1924.

TASSO, Torquato: *La Gerusalemme liberata*. Turín: F. Chiappelli, 1968.

TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner, 2004.

— y AMELANG, James S. (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004.

—: *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

Taylor, Frank Sherwood: *La alquimia y los alquimistas*, Luis Solano Costa (trad.). Madrid: A.H.R., 1976.

Teyssedre, Bernard: *Il diavolo e l'inferno. Ai tempi di Gesù*, Paolo Aldo Rossi (trad.). Génova: ECIG, 1991.

Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-century England*. Londres: Weidenfeld y Nieholson, 1971.

Tomás de Aquino, santo: *Summa Theologica.* Padua: Ex typographia Seminarii, 1698.

Tonquédec, Joseph de: *Las maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*. París: Beauchesne et ses fils, 1931.

Toynbee, Arnold J.: *A study of History*. Londres: Oxford University Press, 1949.

Trachtenberg, Joshua: *Jewish Magic and Superstition*. Nueva York: Behrman's Jewish Book House, 1939.

—: *The Devil and the Jews. The medieval conception of the Jews and its relation to moderns anti-Semitism*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Trethowan, W. R.: «The demonpathology of impotence», en *British Journal of Psychiatry*, 109, 1963, pp. 341-347.

Trevor-Roper, Hugh: «The European Witch-Craze of the 16th and 17th centuries», en *Encounter*, 38, 5, 1967, pp. 3-25.

—: «Caccia alle streghe in Europa nel '500 e nel '600», Marina Romanello (coord.): *La stregoneria in Europa*. Bolonia: Il Molino, 1978, pp. 157-175.

Trías, Eugenio: *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: Edhasa, 1970.

Troncarelli, Fabio: *La Città dei Segreti. Magia, astrologia e cultura esoterica a Roma (xv-xviii)*. Milán: Franco Angeli libri, 1985.

Tylor, Edward: *Cultura primitiva*, Marcial Suárez (trad.). Madrid: Ayuso, 1977.

Vaux de Foletier, François: *Mille anni di storia degli zingari*. Milán: Jaca Book, 1990.

VENEGAS, Alexo: «Agonía del tránsito de la muerte», en *Escritores Místicos Españoles*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1911, pp. 105-258.

VICKERS, Brian (comp.): *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento,* Jorge Vigil Rubio (trad.). Madrid: Alianza Universidad, 1990.

VIDAL, Gore: *Julián el apóstata*, Eduardo Masullo (trad.). Barcelona: Edhasa, 1983.

VILLENEUVE, Roland: *Il regno del diavolo. Il satanismo nell'arte e nel mondo*, Arnaldo Pini (trad.). Florencia: Vallecchi, 1961.

VV. AA.: *Visage du rôle. Fotografia e fisiognomica della collezione Getty Images*. Milán: Federico Motta Editore, 1999.

VV. AA.: *Diable et diableries. La répresentation du diable dan la gravure des XVe et XVIe siècles*. Ginebra: Musée d'art et d'historie, 1976.

VV. AA.: *Humanismo y Renacimiento,* Pedro R. Santidirán (trad.). Madrid: Alianza, 1993.

WALKER, Daniel Pickering: *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella.* Londres: The Warburg Institute, 1958.

—: *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth centuries*. Londres: Scolar Press, 1981.

WEISMAN, Richard: *Witchcraft, Magic and Religion in Seventeenth-Century Massachusetts*. Amherst: University of Massachusetts, 1984.

YATES, Frances A.: *La filosofía oculta en la época isabelina*, Roberto Gómez Ciriz (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

—: *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa,* Tomás Segovia (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

—: *Giordano Bruno y la tradición hermética,* Domènec Bergadà (trad.). Barcelona: Ariel, 1994.

ZABILDEA GÓMEZ, Víctor: *Alquimia y ocultismo.* Barcelona: Barral, 1973.

ZAMBELLI, Paola: *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*. Milán: Arnoldo Mondadori, 1991.

ZAMORA CALVO, María Jesús: *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*. Madrid/Fráncfort: Iberoamericana/ Vervuert, 2005.

— y Ortiz, Alberto (eds.): *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*. Madrid: Abada editores, 2012.

—: «El diablo y sus máscaras: representaciones demonológicas en España y Japón (siglos xvi y xvii)», en María Jesús Zamora Calvo (ed.): *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos xvi y xvii)*. Gijón: Satori ediciones, 2012, pp. 285-312.

—: *Brujas de cine*. Madrid: Abada editores, 2016.

Zilboorg, Gregory: *The medical man and the witch during the Renaissance*. Baltimore: John Hopkins Press, 1935.

